The Narrative Structure of Exod 19–24

While a plethora of articles and books have been written in the last few years concerning the narrative art of the biblical writers, little has been written about biblical narratives which are connected with legal material. This is true particularly for the narrative account of the theophany of God at Mt. Sinai in Exod 19–24, which is but one part of the larger Sinaitic account which runs from Exod 19 to Num 10.

Scholars have found it difficult to interpret the Sinai Pericope on account of the many literary difficulties that prevail over the text: e.g. the repetition of the theophany in 20,18 (parallel to 19,16-19); the confusion which relates to Moses' frequent trips up and down the mountain; the awkward placement of the Decalogue and Covenant Code within the narrative, and so on. While source and tradition critics(1) have tried to account for the awkward narrative structure of the Sinai Pericope by appealing to different sources or traditions, other scholars(2) have attempted to demonstrate that the Sinai Pericope is a homogeneous literary work, although they have generally failed to explain the literary difficulties which have been discussed by source and tradition critics.

(1) For an excellent discussion of the history of exegesis of the Sinai pericope, see B. S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia 1974) 337-373, 451-464, 499-509; cf. also 351-354 for Childs' own "tradition" approach to the Sinai Pericope; and E. W. NICHOLSON, "The Decalogue as the Direct Address of God", *VT* 27 (1977) 422-433; "The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8", *VT* 32 (1982) 74-86.

(2) Cf. M. GREENBERG, "The Book of Exodus", *EncJud* 6 (1971) 1056; and J. LICHT, *Storytelling in the Bible* (Jerusalem 1978) 19; "The Sinai Theophany", [Hebrew] *Studies in Bible and the Ancient Near East* (eds. Y. AVISHUR and J. BLAU) (Jerusalem 1978) 251-268. Cf. also the Semiotic approach to the Mishpatim by B. S. JACKSON, "The Ceremonial and the Judicial: Biblical Laws as Sign and Symbol", *JSOT* 30 (1984) 31-44; and to the theophany by R. RIVARD, "Pour une relecture d'Ex 19 et 20: analyse sémiotique d'Ex 19,1-8", *ScEs* 33 (1981) 335-356.

It has only been within the last ten years that the study of the poetics of the Bible has come to fruition. In the following discussion we will look first at some of the results of this important literary study which will form the methodological base of our analysis of the Sinai Pericope.

We will then examine the *main* surface and notional/deep (i.e. plot: characterization, perspective, etc.) structures that can be found in Exod 19-24 which may help to explain the aforementioned textual difficulties.

I. The Structure of Narrative Prose

Biblical scholars(3) who advocate a poetical approach to the study of biblical narrative note that modern literary techniques, such as characterization and point of view, are employed in various ancient texts including biblical narrative. In their pursuit to describe these literary techniques they have frequently employed the approaches advocated by various modern literary critics. In our discussion we will take a look at one such literary approach which defines the various narrative units which make up narrative prose and demonstrates the possible relationships that exist among these narrative units(4).

According to this approach narrative prose is composed of two narrative units: *narrative proposition* and *sequence.* The narrative proposition is the smallest narrative unit which is composed of a series of elementary propositions. For example, the statement, "the dragon abducts the king's daughter", is a narrative proposition which contains the following series of elementary propositions(5):

X is a young girl
Y is a king

(3) For example, see A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series; Sheffield 1983) 37-43.

(4) This approach can be found in T. TODOROV, *Introduction to Poetics* (Brighton 1981) 48-53, who builds upon the work of the Russian Formalists Alexander Vesselovski and Vladimir Propp.

(5) This example is taken from one of the fairy tales found in the *Decameron* which is used by Todorov to explain his narrative model.

Y is X's father
Z is a dragon
Z abducts X.

The narrative proposition contains two kinds of constituents; agents (i.e. X, Y, Z) and predicates (e.g. to abduct, to be a young girl, a dragon, etc.). In the elementary proposition "Z abducts X", 'Z' is the subject and 'X' is the object. The relationship that exists between the two agents is called the *syntactic function* of the agents which illustrates the two main roles of agents/characters: "agent" (influencer and corruptor: dragon) and "patient" (beneficiary and victim: girl and king). What is particularly important to our study are the relations that can exist between these minimal units or propositions.

> We can say at once that, from the point of view of their content, these relations are distributed among the different "order" of causality or of inclusion; temporal relations, of succession or of simultaneity; "spatial" relations, of repetition, opposition, and so on(6).

The narrative propositions, or minimal narrative units, do not form infinite chains of events but are organized into cycles which a reader intuitively recognizes as a completed whole. The higher unit to which these cycles belong is called the sequence(7). An "ideal" narrative sequence contains five propositions:

> [the] narrative begins with a stable situation that some force will perturb. From which results in a state of disequilibrium; by the action of a force directed in a converse direction, the equilibrium is re-established; the second equilibrium is quite similar to the first, but the two are not identical(8).

Although a single sequence may tell a "story", a text (e.g. a novel, a tale, a play, a short story, etc.) almost always includes more than one sequence. In addition, in narrative prose certain proposi-

(6) TODOROV, *Poetics*, 51.

(7) Cf. H. VAN PARUNAK, "Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure", *Bib* 62 (1981) 153-168, and "Transitional Techniques in the Bible", *JBL* 102 (1983) 525-548, who has discussed similar types of narrative cycles or patterns as Todorov, albeit with different terminology; cf. also S. BAR-EFRAT, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT* 30 (1980) 154-173.

(8) TODOROV, *Poetics*, 51.

tions can be omitted (or added) without destroying the succession of the narrative, while there are propositions which cannot be omitted without damaging the link of causality that unites events or propositions.

Three types of combinations among sequences are possible, two of which are important for our analysis of the Sinai Pericope: 1) *embedding*, where the final proposition of a sequence is a narrative which forms a sequence in its turn; 2) *linking*, where sequences are placed one after the other. These "elementary" forms can also be further combined among themselves to create rather complex narratives.

While there are some texts within biblical narrative that can be categorized as an "ideal narrative", which displays some of the combinations among sequences illustrated above(9), many biblical narratives exhibit much more complex narrative structures. It must be noted, however, that the advantage of using narrative models to study OT narrative lies not in their analytic precision, but in the way they help us to think about the nature of narrative(10).

In the Sinai Pericope there are three principal characters or agents: Yahweh, Moses, and the people of Israel. In the development of the narrative other characters are introduced: priests in 19,22.24; Aaron in 19,24; 24,1.9.14; Nadab and Abihu in 24,1.9; the

(9) For example, see LICHT, *Storytelling*, 27, who analyses the story about Elisha and the "Floating Axehead" (2 Kgs 6,1-7). Like Todorov, Licht notes that this short miracle episode begins with a static situation which is disrupted (loss of the axehead) and then restored (by Elisha's miracle). This episode can be seen as one sequence within a larger narrative about the life of Elisha (cf. 2 Kgs 2,15-25; 3,1-20; 4,1-7, etc.) which is composed of a series of miracle episodes (i.e. "linking").

(10) Cf. TODOROV, *Poetics,* XV. In addition, there has recently been an increased interest in the works of Propp and other formalists as demonstrated by the works of J. M. SASSON, *Ruth; A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (Baltimore 1979), and H. JASON, "The Story of David and Goliath: A Folk Epic", *Bib* 60 (1979) 36-70, who analyzes the plot structure in the story of David and Goliath. However, while there has been some criticism levelled against those who use "genre specific" models to discuss biblical narrative, particularly P. J. MILNE, "Folktales and Fairy Tales: An Evaluation of Two Proppian Analyses of Biblical Narrative", *JSOT* 34 (1986) 35-60, who criticizes Sasson's application of Propp's narrative model of fairy tales to the book of Ruth, the advantage of Todorov's model is that it is not genre specific.

elders of Israel in 24,1.9.14; Joshua in 24,13; and Hur in 24,14. The three principal agents occur throughout the narrative and they also interact with each other in a similar manner: Moses speaks to God, who tells Moses what he should say to the Israelites, who then respond to God's proposition(s). Yahweh is the influencer, and the people are the beneficiaries. However, while Moses is among the beneficiaries of Yahweh's covenant, he must also be seen as an influencer since he mediates for the people (cf. 20,18-21). The interaction between the characters in the narrative can be broken down into five propositions or rhetorical elements which form the pattern:

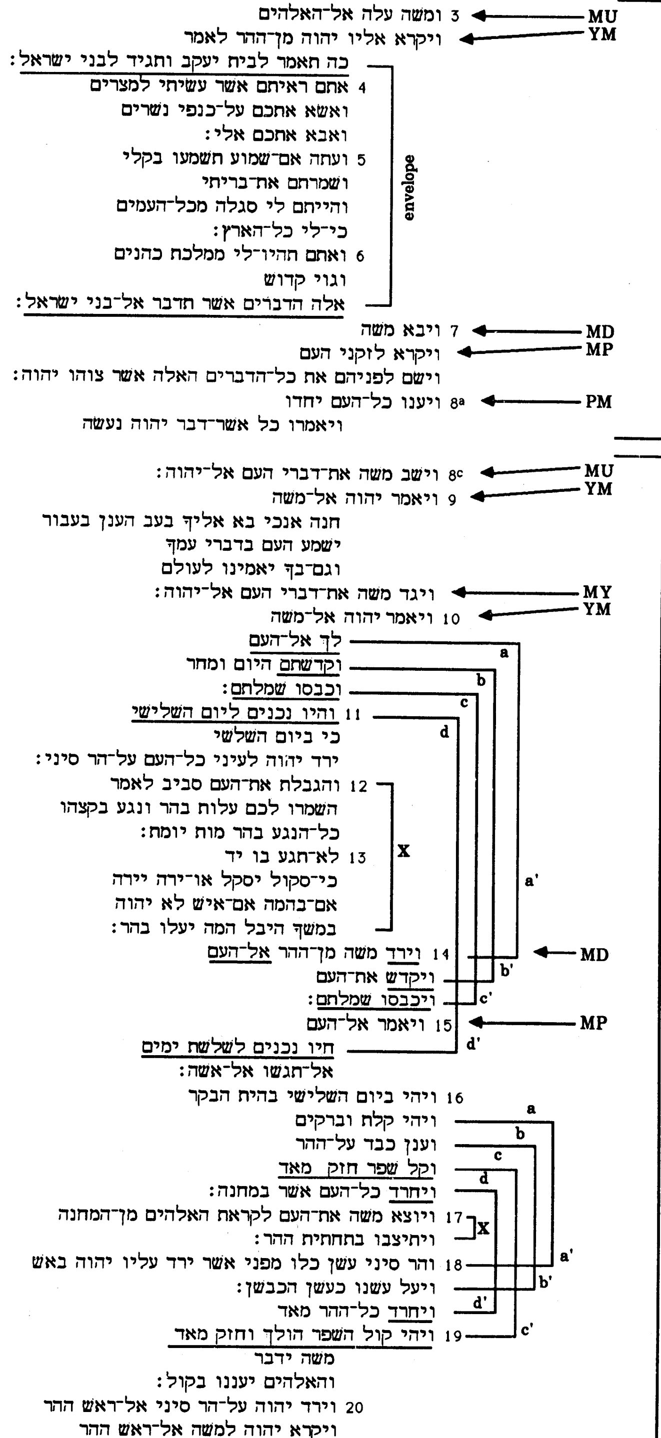
MU- *M*oses goes *u*p to the mountain
YM- *Y*ahweh addresses *M*oses
MD- *M*oses comes *d*own from the mountain
MP- *M*oses addresses the *p*eople
PM- the *P*eople answer/address *M*oses

Based on this rhetorical pattern we have isolated three sequences or episodes within the Sinai Pericope, which are shown in detail in Diagram 1 : 1) Exod 19,3-8b; 2) Exod 19,8c-20b; 20,18-21; 3) Exod 19,20c-25; 24,1-8. These three sequences appear to have identical or parallel structures which are placed one after the other (i.e. "linking"). However, in the second and third sequences the fifth proposition is isolated from their main sequences which results in a distorted temporal and logical succession. These two propositions form a sequence in their turn (i.e. "embedding") which reiterates, and expands upon actions which have taken place within the initial sequences (cf. Exod 20,18ff.; 24,1ff.). In the following discussion we will take a closer look at the surface and notional structure of these three sequences.

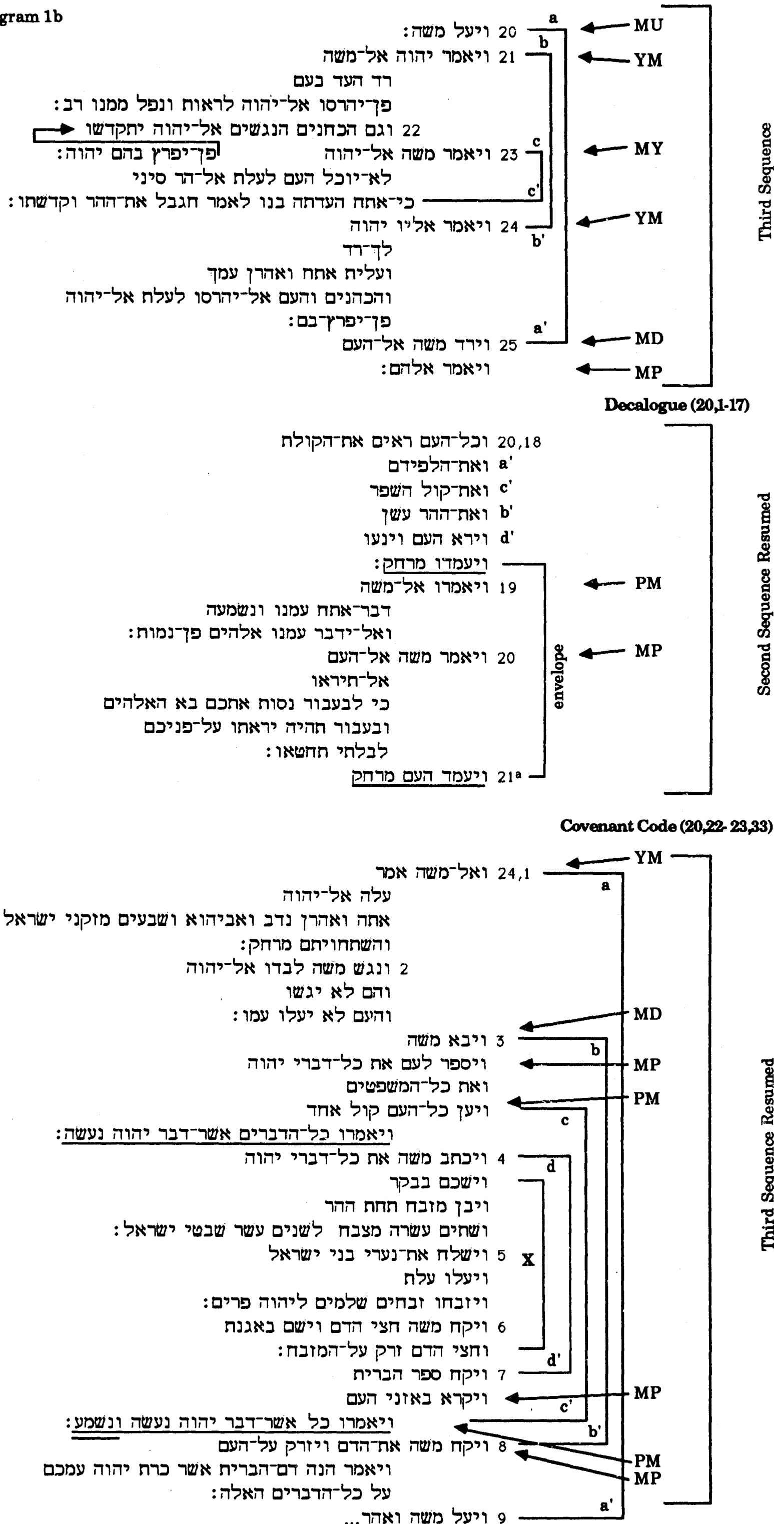
II. The First Sequence: Exod 19,3-8b

In the introductory material in Exod 19,1-2, which is composed of two *waw*+imperfect clauses, the narrator sets the stage for the following narrative by telling the reader that Israel arrived at Mt. Sinai in the third month after they had escaped from Egypt. The circumstantial clause in 19,3 — ומשה עלה "And Moses went up" — marks

Diagram 1a


3 ומשה עלה אל־האלהים
MU
ויקרא אליו יהוה מן־ההר לאמר
YM
כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל:
4 אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים
ואשא אתכם על־כנפי נשרים
ואבא אתכם אלי:
5 ועתה אם־שמוע תשמעו בקלי
ושמרתם את־בריתי
והייתם לי סגלה מכל־העמים
כי־לי כל־הארץ:
6 ואתם תהיו־לי ממלכת כהנים
וגוי קדוש
אלה הדברים אשר תדבר אל־בני ישראל:
envelope
7 ויבא משה
MD
ויקרא לזקני העם
MP
וישם לפניהם את כל־הדברים האלה אשר צוהו יהוה:
8a ויענו כל־העם יחדו
PM
ויאמרו כל אשר־דבר יהוה נעשה
8c וישב משה את־דברי העם אל־יהוה:
MU
9 ויאמר יהוה אל־משה
YM
הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור
ישמע העם בדברי עמך
וגם־בך יאמינו לעולם
ויגד משה את־דברי העם אל־יהוה:
MY
10 ויאמר יהוה אל־משה
YM
לך אל־העם
a
וקדשתם היום ומחר
b
וכבסו שמלתם:
c
11 והיו נכנים ליום השלישי
d
כי ביום השלישי
ירד יהוה לעיני כל־העם על־הר סיני:
12 והגבלת את־העם סביב לאמר
השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו
כל־הנגע בהר מות יומת:
13 לא־תגע בו יד
כי־סקול יסקל או־ירה יירה
אם־בהמה אם־איש לא יחיה
במשך היבל המה יעלו בהר:
X
a'
14 וירד משה מן־ההר אל־העם
MD
ויקדש את־העם
b'
ויכבסו שמלתם:
c'
15 ויאמר אל־העם
MP
היו נכנים לשלשת ימים
d'
אל־תגשו אל־אשה:
16 ויהי ביום השלישי בהית הבקר
ויהי קלת וברקים
a
וענן כבד על־ההר
b
וקל שפר חזק מאד
c
ויחרד כל־העם אשר במחנה:
d
17 ויוצא משה את־העם לקראת האלהים מן־המחנה
X
ויתיצבו בתחתית ההר:
18 והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו יהוה באש
a'
ויעל עשנו כעשן הכבשן:
b'
ויחרד כל־ההר מאד
d'
19 ויהי קול השפר הולך וחזק מאד
c'
משה ידבר
והאלהים יעננו בקול:
20 וירד יהוה על־הר סיני אל־ראש ההר
ויקרא יהוה למשה אל־ראש ההר

First Sequence



Second Sequence

the beginning of a new episode which is then characteristically followed by a string of *waw*+imperfect clauses([11]).

In 19,3-8a the narrator quickly averts the reader's attention to the mountain, where Moses ascends and God descends. On the mountain Yahweh tells Moses about His proposal to the sons of Israel to enter into a covenant, and then Moses brings Yahweh's proposal back to the people and they verbally accept the principles of the covenant. While scholars have already noted that this first sequence serves as a topical summary and interpretation of the Sinai pericope([12]), they have generally overlooked the significance of the rhetorical pattern that we have discerned within this and the other two sequences of the Sinai Pericope.

This rhetorical pattern, which emphasizes the communication between Moses and Yahweh, is somewhat similar to the rhetorical pattern discerned by Vater([13]) in her analysis of the story of the Plagues in Exod 7–11. According to Vater, the communication which is depicted in the story of the Plagues is an example of one of several patterns used for narrating message and oracle communication in the OT. The particular pattern used in the story of the Plagues emphasizes the privileged communication between God and Moses, and is introduced by the formula: "and Yahweh spoke to Moses". This formula is also found in Exod 19,3b, except that in Exod 19–24 the rhetorical element *MU* marks the beginning of the pattern. The difference between the two patterns can be attributed to the special nature of the event in Exod 19, whereby God appears to both Moses and the people from Mount Sinai.

([11]) For a discussion of the use of the circumstantial clause in marking episode "boundaries", see F. I. ANDERSEN, *The Sentence in Biblical Hebrew* (The Hague 1974) 79; and BERLIN, *Poetics*, 57, who remarks, "Often a story opens with a narrated summary, or background, and then proceeds to the scenic section, generally marked by the beginning of dialogue".

([12]) Cf. CHILDS, *Exodus*, 360; NICHOLSON, "Covenant Ritual", 86; D. PATRICK, "New Covenant Code Source", *VT* 27 (1977) 145-152.

([13]) A. VATER, "A Plague on Both our Houses: Form- and Rhetorical-Critical Observations in Exodus 7–11", *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (eds. D. CLINES, D. GUNN, A. HAUSER) (JSOTS, 19; Sheffield 1982) 64-66; cf. also P. BUIS, "Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres", *VT* 28 (1978) 257-270, for a similar discussion of three rhetorical patterns involving Yahweh-Moses-People.

In 19,3-8b both Yahweh's speech and the people's reply are presented in direct discourse. The primacy of direct discourse over summary is characteristic of biblical narrative([14]). In this case, the speech of Yahweh and the people's reply focus the reader's attention upon the covenant. This is made even more evident by the presence of two similar clauses in v. 3 and v. 6 in Yahweh's speech which form an *inclusio*([15]):

> (v. 3c) כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישׂראל
> Thus you shall say to the house of Jacob and tell the sons of Israel
> (v. 6c) אלה הדברים אשר תדבר אל־בני ישׂראל
> These are the words that you shall speak to the sons of Israel.

Finally, the first sequence is composed of a rather short scene which moves the reader rapidly along the story line([16]). A state of equilibrium is presented, although Yahweh's offer to Israel is contingent upon their acceptance and obedience which are important elements in the development of the notional (or plot) structure of the Sinai Pericope.

III. The Second Sequence: Exod 19,8c-20b; 20,18-21

In the first sequence (19,3-8b) the initial proposition is *MU* ("Moses goes up the mountain"). According to our narrative model the second sequence should also begin with the proposition *MU*, or something similar which does not destroy the succession of the narrative. However, the opening clause in 19,8c "And Moses brought back [וישׁב] the words of the people to Yahweh", which does indicate that Moses goes back up the mountain, is repeated in 19,9e: "And Moses recounted [ויגד] the words of the people to Yahweh". This

([14]) This is noted by R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (Berkeley 1981) 67-69; BERLIN, *Poetics*, 64-72; and LICHT, *Storytelling*, 30-33.

([15]) Cf. W. G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTS, 26; Sheffield 1984) 282-283, who defines an *envelope* as "an incomplete chiasmus, only the extremes corresponding: A...A".

([16]) Cf. LICHT, *Storytelling*, 19.

parallelism has often been regarded by source critics as a gloss since both clauses can be interpreted to mean the same thing — that Moses told the words of the people to Yahweh. However, a similar surface structure appears in Reuben's speech which is found in Gen 37,21.22. In this speech the repetition of the expression ויאמר, when the speaker (i.e. Reuben) does not change, appears to indicate a pause or change in tone which results in a shift in Reuben's speech([17]). In Exod 19,8c.9e the repetition of the two similar clauses also acts as a pause which indicates that Moses first brought back the reply of the people to Yahweh (*MU*: 19,8c), but that he could not actually report the words of the people to Him (*MY*: 19,9c) until Yahweh had finished speaking to Moses([18]). In terms of sequence structure, the narrator may have decided to use this subtle method of expressing Moses' ascent to the mountain, by referring to the reply which was to be brought back to Yahweh, instead of using the phrase ומשה עלה "And Moses went up" (note a similar use in 19,20c: ויעל משה), in order to accentuate the idea that what Yahweh said to Moses in 19,9 was contingent on the people's acceptance of the covenant proposal.

The second sequence thus begins with Moses returning up the mountain to Yahweh with the people's reply (19,8c: *MU*), after which Yahweh speaks to Moses about His approaching theophany (19,9: *YM*). Moses then recounts the words of the people to Yahweh (19,9e: *MY*), and Yahweh tells Moses what to do in order to prepare the people for the theophany (*YM*: 19,10-13). At this point the narrator states that Moses came down from the mountain to the people (19,14: *MD*) and prepared them for the theophany as Yahweh had commanded (19,15: *MP*). The narrator then describes the scene on the morning of the third day when Moses brings the people out to meet God([19]) (19,16-18). Then, as the trumpet grows louder,

([17]) This surface structure is discussed by BERLIN, *Poetics*, 118; cf. also S. BAR-EFRAT, *The Art of the Biblical Story* [Hebrew] (Tel Aviv 1979) 69-71.

([18]) This particular interpretation is also adovcated by U. CASSUTO, *Commentary on Exodus* (Jerusalem 1967) 228-229; and W. H. GISPEN, *Exodus* (Bible Student's Commentary; Grand Rapids 1982) 181.

([19]) Note that the term יהוה is found in 19,3b.7.8.9.11.13.18.20.21.22.23.24; 24,1.3.4.5.7.8, while the term אלהים is found in 19,3a. 17.19; 20,19.20. The term אלהים is used when Moses first approaches the mountain, when the people come out to meet God, and when they ask Moses to listen to God.

Moses calls out and God answers with a sound (thunder?) (19,19). In these verses the rhetorical pattern which we discerned in the first sequence is repeated except for the final element, *PM*, which can be found in the section 20,18-21 where the people ask Moses to listen to God because they are afraid. While the proposition *MY* (19,9e) is not included in the first sequence, its addition does not disrupt the succession of the narrative. However, before we discuss the rhetorical element *PM* in 20,18-21, we will take a closer look at the structure of the second sequence.

In v. 9 Yahweh tells Moses that He will appear in a thick cloud in order that the people may hear God (האלהים) speaking and that they may believe in Moses forever. Yahweh's speech serves as a summary for the events that will take place just as it did in the first sequence. The narrator has little comment to make concerning the preparation or purpose of the theophany. Instead, the reader's point of view of the theophany is fashioned by what Yahweh tells Moses. In Yahweh's second speech, in vv. 10-13, Moses is told how to prepare the people for the theophany, and in v. 14 Moses goes down from the mountain and carries out the preparations. Structurally, the section in vv. 10-15 forms the parallel concentric pattern ABCD-XA'B'C'D', where Yahweh's commands parallel Moses' execution([20]), and where Yahweh's warning not to touch the border of the mountain is the middle element (Cf. Diagram 1).

A Go to the people (10b)
B consecrate them today and tomorrow (10c)
C let them wash their garments (10d)
D let them be ready for the third day (11)
X *set bounds for the mountain* (12-13)
A' Moses descended from the mountain to the people (14a)
B' he consecrated the people (14b)
C' they washed their garments (14c)
D' Be ready for the third day (15b)

([20]) Cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington 1985) 107-109, who observes that God's speech is often repeated through actions: e.g. God creates by His word: Gen 1; and Moses is often the mediator of God's speech in which he accomplishes certain acts.

In the section vv. 16-20b, the narrator describes the actions which take place on the third day. Structurally, this section forms the variant parallel concentric pattern ABCDXA'B'D'C', where the two scenic descriptions of the mountain are parallel, and where the account of Moses bringing the people out to meet God at the lower part of the mountain is the middle element (cf. Diagram 1)([21]).

A there were thunder and lightning flashes (16b)
B thick cloud on the mountain (16c)
C a very loud trumpet sound (16d)
D ... all the people in the camp trembled (16e)
X *Moses brought the people out of the camp to meet God* (17)
A' Lord descended upon Mt. Sinai in fire (18a)
B' smoke ascended from it (18b)
D' the whole mountain trembled (18c)
C' the sound of the trumpet grew louder (19)

These two parallel patterns demonstrate the skill of the author/redactor who, by virtue of isolating vv. 12-13.17, emphasized two important themes: the bounding of the mountain (vv. 12-13) and Moses bringing out the people to meet God (v. 17). The significance of these two themes will be discussed in more detail below.

It has already been noted above that the section 19,8c-20b does not include the rhetorical element *PM*, which we have suggested is found in 20,18-21. V. 18a reads:

וכל־העם ראים את־הקולת
And all the people saw the thunder and lightning flashes...

The circumstantial clause in 20,18 is an example of the literary device called resumptive repetition([22]). Biblical authors frequently used this literary (poetical) device to present simultaneous or contemporaneous events which either run parallel to each other or overlap other events([23]). For example, resumptive repetition occurs in

([21]) Cp. the structural analysis of A. DI MARCO, "Der Chiasmus in der Bibel 1. Teil", *Linguistica Biblica* 36 (1975) 35-37.

([22]) This view is also advocated by ANDERSEN, *Sentence*, 128; and BERLIN, *Poetics*, 128; cf. also GKC, § 156d.

([23]) Cf. S. TALMON, "The Presentation of Synchroneity and Simultinaeity in Biblical Narratives", *Scripta Hierosolymitana* 27 (Jerusalem 1978) 9-26; cf.

the story of Joseph which is interrupted in Gen 37,36 by the story of Judah and Tāmar and is resumed again in 39,1. In this example the temporary ending of the story of Joseph in Gen 37,36 is repeated in Gen 39,1, which is linked back to the temporary ending in 37,36. While the two linking verses are not completely identical they are within the acceptable limits of "stylistic-textual" variation.

In the second sequence the resumptive clause in Exod 20,18 refers back to the temporary ending found in 19,16-20b, which contains the two parallel scenic descriptions of the theophany (cf. Diagram 1). The events depicted in 19,16-20b are contemporaneous to the events in 20,18-21. While it is generally accepted that the giving of the Covenant Code (20,22–23,33) follows the request for mediation in 20,19f., it is more difficult to clarify the temporal relationship that exists between the people's request for mediation and the giving of the Decalogue. Scholars have generally opted for one of two possible sequences: 1) the request for mediation occurred before the giving of the Decalogue[24]; 2) the request for mediation occurred after the giving of the Decalogue[25]. However, there are conceptual problems with both of these options[26]. Firstly, if the

---

also STERNBERG, *Poetics*, 245, 414-415, 439. Literary critics such as M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* (Baltimore 1978); TODOROV, *Poetics*; and P. RICOEUR, "Narrative Time", *Critical Inquiry* 7 (1980) 41-46, have noted the complex ways in which narrative represents temporal ordering. All three note that some models of narrative do not take into account the temporal ordering of narrative and the models therefore reconstruct narrative plot along a linear causal line which gives the impression that the temporal ordering of the causal events are also linear. Todorov notes on p. 42 that "if almost every causal narrative possesses a temporal order, we only rarely manage to perceive the latter". While we may understand a novel by its causal links we often read narratives which do not follow a linear temporal succession. We must not confuse the temporal consecutiveness (what-comes-after) with the causal consequence (what-is-caused-by).

(24) Cf. S. R. DRIVER, *Deuteronomy* (ICC; Edinburgh 1895) 83-84; A. H. MCNEILE, *The Book of Exodus* (London 1908) XXVI, 123; M. NOTH, *Exodus* (OTL; London 1962) 168.

(25) Cf. CASSUTO, *Exodus*, 252-253; CHILDS, *Exodus*, 371-372; RAMBAN, *ad. loc.*; Mek., ad. loc.

(26) Cf. R. A. COLE, *Exodus. An Introduction and Commentary* (TOTC; Downers Grove 1973) 162, who acknowledges that it is difficult to decide whether 20,18-21 is intended as a retrospect and summary of the past (19,16-25), or whether it looks forward to the following section (20,22ff.).

giving of the Decalogue occurred before the request for mediation why is this not mentioned more explicitly in the people's request for mediation in 20,18-21? In addition, if the people heard the Decalogue why does Moses recount *all* the words and judgements of the Lord when Moses returns from the mountain (cf. 24,3)? Secondly, if the giving of the Decalogue occurred after the request for mediation why does the Decalogue occur before the request for mediation?

While 20,18 does not explicitly mention the words of God it is likely that the people did hear the voice of God when He spoke to Moses in 19,19. In this verse God answers Moses with a sound (thunder? בקול) which is what the people hear coming from the mountain in 19,16 which reads "there were sounds [קלת] and lightning flashes and a thick cloud upon the mountain...". It is likely, then, that the people heard the voice of God, but it is doubtful that they could distinguish God's voice from the sounds associated with the lightning flashes and thick cloud which hung over the mountain (cf. 19,16)(27). Therefore, the people may have heard the Decalogue in the ensuing speech of God (cf. 19,19)(28) but were unable to listen to Him because of their fear, and/or they did not understand what God was saying because of their inability to distinguish His words from the sounds coming from the mountain (cf. 19,19)(29). In either case the awesome nature of the event was too much for the people to take, which thus led to their request for mediation.

However, rather than locating the request for mediation *after* the giving of the Decalogue it is more sensible to suggest that the request came *during* the giving of the Decalogue. That is, while the people were listening to the voice of God (i.e. indiscernible sounds) they approached Moses to ask that he mediate for them. Although the Decalogue is placed before the request for mediation in the text, it actually was heard during the time depicted in the resumptive nar-

(27) Cf. DRIVER, *Deuteronomy*, 84; J. REIDER, *Deuteronomy* (Philadelphia 1937) 62; *Ber.* 45a.

(28) For the use of the imperfect to indicate reiteration in Exod 19,19 ("Moses *kept speaking*, and God *kept answering*...."), see S. R. DRIVER, *Exodus* (Cambridge Bible for Schools and Colleges; Cambridge 1911) 173-174.

(29) Cf. DRIVER, *Exodus*, 177; and F. DELITZSCH, *New Commentary on Genesis I* (Minneapolis 1978 [reprint of Edinburgh 1888]) 29, who suggest that the people heard the voice of God as thunder and that the human words in which the Decalogue is cast are the words of Moses.

rative in Exod 20,18-21, which points back to the events depicted in 19,16-20b. After the request for mediation Moses then goes up the mountain where God continues to give Moses His regulations (i.e. the Covenant Code; 20,22–23,33). The reason why we cannot be more specific about the temporal ordering of these events is because they overlap each other, which accounts for the intricate parallelism found in these sections([30]).

However, while we have explained how the literary device resumptive repetition is used in the second sequence we have not really explained why the narrative is interrupted in 19,16-20b and is resumed again in 20,18. Although the two narratives in 19,16-20b and 20,18-21 present parallel events which are contemporaneous, each narrative also presents a different point of view([31]). In the section 19,16-19 the narrator simply gives his account of the events and tells the reader that the people trembled, without offering the reader any insight into why they were afraid. From this point the account of the theophany proceeds without any reference to the fear of the people. In 20,18-21 the narrator presents an expanded version of the same events that occurred in 19,16ff., but this time the events are presented from the point of view of the people. The repetition found in 19,16-19 and 20,18-21 represents a change in viewpoint from narrator to character. However, there is a more significant change in viewpoint from that of God in chapter 19 to that of the

([30]) Cp. RAMBAN, *ad. loc.*, who proposes the following order of events: 20,18 refers back to the events depicted in 19,16 which occurred before the giving of the Decalogue; 20,19 refers to events which occurred after the giving of the Decalogue; cp. also CASSUTO, *Exodus,* 252-253; and CHILDS, *Exodus*, 371-372. The earliest exposition of the request for mediation in Exod 20,18-21 can be found in Deut 5,4-33. Here the request for mediation is referred to twice: in Deut 5,4-5 (summary), before the Decalogue, and in Deut 5,22-33, after the Decalogue. The account in Deut 5,22-33 should be understood as a resumptive narrative (note the use of the circumstantial clause in 5,23[20]) which refers back to the mediation which is briefly described in Deut 5,4-5. The fact that similar events are described in Deut 5,4-5 and Deut 5,22-23 ("Yahweh spoke to you... from the midst of the fire") suggests that the narrator reconstructed the events of the theophany in a similar fashion as the narrator in Exod 19–24.

([31]) For a discussion of how repetition (or redundancy) can indicate a shift in point of view in biblical narrative, see STERNBERG, *Poetics*, 438-439; BERLIN, *Poetics*, 73-82; LICHT, *Storytelling*, 75-86; and B. USPENSKY, *A Poetics of Composition* (Berkeley 1983) 171.

people in 20,18-21. In 20,18-21 the people ask Moses to speak for them, for they believe if God spoke to them directly they will die. Moses then replies in 20,20 that they should not be afraid for God had come to test them in order that they may fear God and not sin (cf. Exod 15,25). The repetition of the phrase "and the people stood at a distance", in v. 18 and v. 21, forms an *inclusio* and isolates the request for mediation from the description of the mountain and the subsequent approach of Moses to the thick cloud where God was in v. 21. These two clauses suggest that the people stood away from the mountain even after Moses comforted them([32]). In contrast, in chapter 19 Yahweh makes it clear that the boundary of the mountain must not be violated. This is elegantly expressed within the parallel structure in 19,10-13 and in the speech of Yahweh in the third sequence in 19,21-22, which states that Yahweh tells Moses to warn the people and the priests that they should not come near the mountain. However, this speech seems to ignore the response of the people found in 20,18-21 which clearly states that they stood at a distance because they were afraid to listen to God (cf. 19,23 where Moses tells God that the people have already been warned not to come up to the mountain).

In order to address the problems associated with the presentation of different points of view in this narrative, we suggest that there are two reasons why the account of the fear of the people is isolated from the main narrative of the second sequence. First, as a result of the use of resumptive repetition not only has the account concerning the fear of the people been isolated from the main discussion, but the legal discussions found in the Decalogue and the Covenant Code have also been isolated([33]). We have already sug-

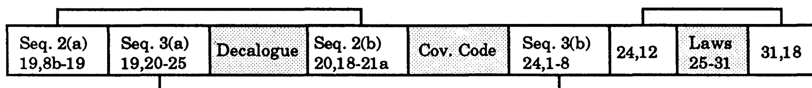
([32]) According to the expanded version of the narrative concerning the fear of the people in Deut 5,30, after the people asked Moses to intercede for them Yahweh told Moses to send the people to their tents, which suggests that when the people stood at a distance in Exod 20,21 they went back to their tents.

([33]) This intricate juxtaposition of law and narrative is not only confined to the Decalogue and Covenant Code. For example, the narrative in 24,9-18 functions as an introduction to the legal material found in chapters 25–31, which is immediately followed by the episode of the Golden Calf in chapters 32–34. However, this legal section is bridged by an *inclusio* between 24,12, where Yahweh tells Moses to come up to the mountain in order to receive the ten commandments, and 31,18, where the narrator reports Yahweh giving

gested above that the proposition *PM* forms a sequence in its turn (i.e. "embedding") which reiterates, and expands upon actions which have taken place within the initial sequence. Furthermore, we suggest that the narrative concerning the fear of the people is isolated from the second sequence in order to preface or introduce the legal discussions of both the Decalogue and the Covenant Code(34). Thus the "new" sequence goes on to discuss how the "law" is an integral part of the covenant: i.e. to show the proper response to the fear of God — that the people should not sin (cf. 20,20)(35). That obe-

---

the ten commandments to Moses. Although this *inclusio* is not an example of resumptive repetition, it is similar to the way in which the Decalogue and Covenant Code are juxtaposed with the surrounding narrative. The resultant structure, which is illustrated below, suggests that there is a subtle attempt by the compiler to juxtapose legal material and narrative in the Sinai Pericope. For a discussion of a similar juxtaposition of law and narrative in the book of Numbers refer to G. J. WENHAM, *Numbers* (TOTC; Downers Grove 1981) 14-18.



(34) For a discussion of the relationship between the Decalogue and the Covenant Code, see A. PHILLIPS, *Israel's Criminal Law* (Oxford 1970), who has suggested that the ten commandments should be interpreted as a type of group of premises placed behind the criminal laws of the Covenant Code; and A. GIBSON, *Biblical Semantic Logic. A Preliminary Analysis* (Oxford 1981) 230-231 and n. 40, who suggests that the "internal systematic interrelations; e.g. the conditional markers כי (21,2.7.14.18.20.22.26.28.33.35-37; 22,4-6.10.14.16.27) and אם (21,3-5.8-11.19.23.27.29.30.32; 22,1-3.6-7.10-12.14.16.22.24-25) (excepting oath formulae) appear on occasions to be functionally substitution instances of one another where consequences are drawn from antecedents. This reflects a degree of organization and systematic integration of values, a product absent from paralleled Akkadian law codes". Cp. W. F. ALBRIGHT, *History, Archaeology and Christian Humanism* (New York 1964) 97, who thinks that the criminal law of the Covenant Code is to be separated from the empirical logic of the ten commandments.

(35) While modern critical methods have generally ignored the possible poetic explanations for the juxtaposition of law and narrative in the Sinai Pericope, several scholars have suggested some possible explanations for this literary difficulty. For example, JACKSON, "The Ceremonial and the Judicial", 40-44, who advocates the Semiotic approach, has suggested that the Covenant Code should be understood in relation to the Covenant expressed

dience is an integral part of the covenant can be demonstrated in the closing comments of the Covenant Code in 23,20-33, where it states that if the people obey God's commandments then God will give

---

in Exod 19. While Jackson notes that the Semiotic approach is not the only relevant approach for understanding the surface meaning of the Covenant Code he proposes four methodological suggestions which are relevant to the discussion of the relationship between law and narrative:

1) we must pay attention to what the texts tell us about the nature of the message: e.g. Jackson recognizes the peculiarity of the introductory sentence to the Covenant Code in 21,1, which is very different from other ANE law codes, and traces this to the offer of the Covenant before the people (19,6.7). Based on this and other semiotic observations, Jackson concludes that, "Biblical law probably provides us with a richer range of acts of enunciation of norms than the legal literature of any other people of antiquity" (pp. 41-42);

2) we must look more systematically at the evidence the Bible provides of the manner of use of biblical norms: e.g. Jackson suggests that the laws concerning the theft of animals in 22,1-4 can be used in Nathan's parable; cf. also the studies of C. CARMICHAEL, *Laws of Deuteronomy* (Ithaca 1974); *The Ten Commandments. The Ninth Sacks Lecture delivered on 25th May 1982* (Oxford 1983).

3) we should pay particular attention to all semiotic choices made by the text, both terminology and arrangement of rules; e.g. Jackson notes the unusual use of the term אסון in 21,21-22, and he also notes the occurrence of the slave laws at the beginning of the code and in subsequent discussions. Refer also to the use of the verb סקל "to stone" in 21,28-29, which is used in the penalty given to an ox who gores a human. The same verb is also found in 19,12-13, which is the penalty enacted upon anyone who violates the "divine" boundary of the mountain. It is possible that the author of the Covenant Code attempted to compare the sanctity of the mountain, or God's sphere, with the sanctity of man by using the same penalty formula; where the ox has transgressed man's sacred sphere (Cf. J. J. FINKELSTEIN, "The Ox that Gored", *Transactions of the American Philosophical Society* 71/2 (1981) 108-152);

4) we must pay more attention to the nature of the communities within which biblical law was designed to be communicated.

In addition, there is another approach which suggests that the Decalogue and Covenant Code are intrinsically connected to the surrounding narrative. Discourse Analysis, in its broadest sense, is the study of discourse which covers two areas of linguistic concern: the analysis of dialogue (especially of live conversation), and the analysis of monologue. According to R. E. LONGACRE, *The Grammar of Discourse: National and Surface Structures* (Topics in Language and Linguistics; New York 1983) 3-6, monologue discourse can be

them their promised land according to His covenant with them, but if they fail to obey Him then it will be a snare to them (cf. 23,33; cp. Josh 23,12-13).

Second, the request for mediation in 20,18-21 can also be understood as a narrative proposition which introduces disequilibrium into the narrative. The disequilibrium is the fear of the people, although we learn from Moses' reply to the people in 20,20 that fear is a natural and healthy response to God's theophany (cf. also Deut 5,28-29; cp. Exod 14,13.31). However, this fear is supposed to result in obedience, something which the people frequently failed to do in their journey from Egypt (cf. Exod 14,10-15; 15,22-26; 16,2-21; 17,1-7). The reader will also be aware of this disequilibrium which manifests itself again in the episode of the Golden Calf in Exod 32–34. In this narrative it is clear that the people again failed to realize the importance of obedience. Therefore, not only does the fear of the people add conflict to the plot(36), it also acts as a causal link (or a "subliminal intuition of things to come"(37)) between the fear of the people at the theophany and their sinful acts in Exod 32–34.

IV. The Third Sequence: Exod 19,20c-25; 24,1-8

The third sequence begins with the account of Yahweh calling Moses to the top of the mountain (19,20c: *MU*) where He and

---

divided into 4 types: 1) Narrative discourse; 2) Procedural discourse; 3) Behavioral discourse; and 4) Expository discourse. Narrative discourse, such as biblical narrative, belongs to a contingent temporal succession in which events are contingent on previous events or doings. Procedural and behavioral discourse, which biblical legal stipulations belong to, are not contingent on temporal successions. However, references to historical situations, such as the motivation clauses in the Decalogue and Covenant Code which refer to Israel's enslavement in Egypt (20,2; 22,20[21]; 23,9.15), link the procedural and behavioral discourse to the Exodus event which is also emphasized in the Sinai pericope.

(36) Cf. ALTER, *Narrative*, 100-101, who notes that variation in repetition — in this case resumptive repetition — is sometimes used to adumbrate a development of plot.

(37) ALTER, *Narrative*, 101, suggests that varied repetition can be used as a foreshadowing device; cf. also Y. ZAKOVITCH, "Foreshadowing in Biblical Narrative", [Hebrew] *Beer-Sheva* 2 (1985) 85-105.

Moses speak to each other (19,21-24: *YM/MY/YM*). This dialogue emphasizes Yahweh's concern for the people to honour the boundary set around the mountain. We have already noted above that the emphasis on maintaining the boundary between the people and Yahweh is found in the middle elements of the two concentric patterns in the second sequence. We have also noted that Yahweh's viewpoint in the second and beginning of the third sequence appears to ignore the response of the people to the theophany in 19,16 and 20,18-21, which suggests that the narrator has emphasized the holiness of God in chapter 19. The concern for holiness is also expressed in the theophany in Exod 3 where Moses was warned not to come near Yahweh and was asked to remove his sandals, for the ground he was standing on was holy ground (v. 5). In this respect, the theophany in Exod 3 may be seen as a biblical analogy to the theophany here in Exod 19([38]).

Structurally, the dialogue between Moses and Yahweh in 19,21-22 forms the parallel concentric pattern ABCB'A', where the middle element C contains Moses' reply to Yahweh which reads, "The people cannot come up to Mt. Sinai, for you warned us, saying, 'Set bounds about the mountain and consecrate it'". The chapter ends with the narrator's account which states that Moses went down (19,25a: *MD*) and spoke to the people (19,25b: *MP*). However, what Moses said to the people is not recounted, which results in the awkward transition between chapters 19 and 20. In this section all the relevant rhetorical elements are included except for the proposition *PM*, which was also missing in the second sequence.

The repetition of the request by Yahweh for Moses to come up with Aaron to the mountain in 19,24 (*waw*+imperfect) and 24,1 (circumstantial clause: ואל־משה אמר) is another example of the literary device called resumptive repetition([39]). Even though Yahweh's request in 24,1 contains the additional characters Nadab and Abihu and the seventy elders, these additions do not seriously damage the argument that 24,1 is an example of resumptive repetition since we have already noted that a resumptive clause does not have to be exactly the same as the clause which marks the temporary ending of the narrative.

([38]) Cf. ALTER, *Narrative*, 88-113, who calls this analogy a *type scene.*
([39]) Cf. also RASHI, *ad. loc.*

Furthermore, a similar problem is found in the speech of Yahweh in the episode of the Golden Calf in Exod 32,7-8, where Yahweh tells Moses to go down to the people because of their sin, which is different from Yahweh's speech in 32,9-14, where Yahweh threatens to annihilate Israel for worshiping the golden calf. This is an example of a narrative technique in which one incident is told in two "episodic" versions(40), which is very similar to our explanation of the use of resumptive repetition in Exod 21,18-21. The first episode (Exod 32,7-8) is brief and synoptic while the second is resumptive and expansive (Exod 32,9-14). The first episode relates the circumstances and the denouement while the second episode goes back in time and tells how the denouement was arrived at.

Therefore, Exod 19,24-25 can be understood as a synoptic account of what Yahweh said to Moses on the mountain and Moses coming down from the mountain to speak to the people, which is retold and expanded in Exod 24,1-8. Furthermore, the section 19,16-24, which is the peak or climax(41) of the narrative, represents the synoptic account of the theophany (according to God's viewpoint), which is retold and expanded in the two resumptive narratives in 20,18-21 (including 20,1-17.22–23,33) and 24,1-8 (including 24,9-18). Therefore, the entire theophany experience is synoptically recorded in Exod 19, which is mainly told from the perspective of God, and retold and expanded in two resumptive narratives which discuss the fear of the people and the ratification of the covenant, both of which are told from the viewpoint of the people. Finally, the linking of the two narratives in 19,24-25 and 24,1ff. suggests that what Yahweh said to Moses in the third sequence, particularly the request for Moses to come up again with Aaron, occurred at the end of Moses' stay on the mountain, and also suggests that the revelation

(40) This literary technique is discussed by H. B. BRICHTO, "The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry", *HUCA* 54 (1983) 6-8.; cf. also STERNBERG, *Poetics*, 438-440; and R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exod 32–34* (JSOTS 22; Sheffield 1983) 49, who explains that the difference between the two speeches in Exod 32,7-8 and vv. 9-14 signals a shift in content.

(41) Cf. LONGACRE, *The Grammar of Discourse*, 26, who notes that the surface structure *parallelism* often highlights important points in a story such as the Climax or Denouement, which are part of the plot or notional structure of the story.

of both the Decalogue and the Covenant Code occurred before the events described in 19,21-25.

Turning to the events depicted in chapter 24, the rhetorical elements *YM-MD-MP*, which are also found in 19,24-25, are repeated, and the missing element *PM* is found in 24,3. We are told by the narrator in 24,3 that when Moses came to the people he recounted (וספר) all the words of Yahweh and all the ordinances. This recounting refers back to the incomplete sentence found in 19,25 (42). Structurally, the section 24,1-9 forms the concentric pattern ABCDXD'C'B'A', and isolates the ritual acceptance of the covenant. In addition, the people accept the conditions of the covenant twice: in 24,3, after Moses recounts the words of Yahweh; and in 24,7, after Moses performs the blood ritual and reads the book of the covenant. Note that the people's response in v. 7 parallels the words of Yahweh in 19,5, which clearly demonstrates that Yahweh's covenant is conditioned by the people's obedience:

> 19,5 Now then if you will indeed *obey My voice* and keep my covenant
> עתה אם־*שמוע תשמעו* בקלי ושמרתם את־בריתי
> 24,7c All Yahweh has spoken we will do, and *we will be obedient*!
> ויאמרו כל־אשר־דבר יהוה נעשה *ונשמע*.

V. Conclusion

In the above discussion we have demonstrated that the Sinai Pericope represents a coherent account of the theophany. We have argued that the awkward surface structure of the narrative, which results in the non-linear temporal ordering of events, can be explained when one takes into account the sequence structure of the

(42) This construction is very rare, appearing elsewhere only in Gen 4,8; cp. S. R. DRIVER, *Genesis* (Westminster Commentaries; London 1904) 65, who suggests that the original speech had dropped out of the MT; and U. CASSUTO, *Genesis. Part I* (Jerusalem 1961) 213-216, who argues that the expression should be understood in connection with the Arabic words *'amarun, 'amārun, 'imāratun,* "sign or token", and should be translated: "Cain appointed a place where to meet" (p. 213).

narrative, particularly the use of the literary device called resumptive repetition. As a result of the use of this literary device, we have demonstrated that the narrative contains two different perspectives of the theophany. First, there is the perspective of Yahweh which emphasizes the preparation and execution of the covenant as well as highlighting the holiness of God, which is a key to understanding the relationship that exists between Yahweh and His people. Second, there is the perspective of the people, which is elaborated upon in the two resumptive narratives in 20,18-21 and 24,1-8. The first resumptive narrative in 20,18-21, which elaborates in detail the fear of the people, serves as a preface and introduction to the Decalogue and Covenant Code. In addition, it also acts as a causal link between the fear of the people and their sinful acts below the mountain in Exod 32. The second resumptive narrative in 24,1-8 elaborates in detail the ratification of the covenant and also leads into the subsequent ascent of Moses to the mountain where he receives the rest of God's regulations.

College of St. Paul and St. Mary G. C. CHIRICHIGNO
The Park
Cheltenham, GL50 2RH
England

SOMMAIRE

Le récit de la théophanie en Ex 19–24 est traditionnellement considéré comme un ensemble de sources et de traditions assemblées de manière lâche dans une unique narration. Le présent article suggère de reconnaître dans la péricope du Sinaï un récit complexe et cohérent de la théophanie, divisé en trois séquences narratives, chacune d'elles étant délimitée par la récurrence d'un modèle rhétorique (i.e. 19,3-8b; 19,8c-20b et 20,18-21; 19,20c-25 et 24,1-8). Alors que la structure de la première séquence se présente de manière assez simple, les deux dernières séquences sont interrompues et font ensuite l'objet de deux reprises narratives (i.e. 20,18-21 et 24,1-8).

Ainsi que le manifeste cette structure, la théophanie est racontée de manière synoptique au chapitre 19 selon le point de vue de Dieu: l'accent est mis alors sur l'offre d'alliance et la sainteté divine. Le récit est ensuite raconté à nouveau et développé dans les deux reprises narratives selon le point de vue du peuple: la crainte de Dieu (20,18-21) et la ratification de l'offre d'alliance (24,1-8) sont alors soulignées.

Κεχαριτωμένη en Lc 1,28
Étude exégétique et théologique

Ce que nous disions à la fin de l'article précédent[1], du seul point de vue philologique, était déjà particulièrement important: dès à présent il devrait être clair qu'en appliquant à Marie, en 1,28, le participe parfait passif κεχαριτωμένη du verbe causatif χαριτοῦν, Luc ne voulait pas parler de l'*élection* divine à son égard, mais de ce qui avait *déjà été accompli* en elle, qui allait devenir la mère du Messie. Poursuivons maintenant cette étude du point de vue exégétique, en examinant successivement Ep 1,6 (l'unique parallèle du NT), puis l'histoire de l'exégèse du verset de Luc, enfin et surtout son contexte immédiat. Ainsi apparaîtra toute la portée théologique de l'épithète utilisée par l'ange pour s'adresser à Marie.

I. Le texte parallèle de Ep 1,6

Plus d'une fois dans la tradition, on a rapproché Lc 1,28 de Ep 1,6 (p. ex. Didyme l'Aveugle, Luther). Le deuxième texte appartient à l'hymne grandiose de l'épître aux Éphésiens (1,3-14) sur la grâce qui nous a été faite dans l'œuvre de la rédemption. Voici le passage de 1,4-8 (nous citons provisoirement la traduction de la BJ):

v. 4 «Il nous a élus en lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour,
v. 5 déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ.
Tel fut le bon plaisir de sa volonté,
v. 6 à la louange de gloire de sa grâce,
dont Il nous a gratifiés dans le Bien-aimé.
v. 7 En lui nous trouvons la rédemption, par son sang,
la rémission des fautes,

[1] «Κεχαριτωμένη en Lc 1,28. Étude philologique», *Bib* 68 (1987) 357-382.

selon la richesse de sa grâce,
v. 8 qu'Il nous a prodiguée
en toute sagesse et intelligence».

Dans ces quelques versets, on peut distinguer deux thèmes principaux: *a)* l'élection divine, la prédestination «avant la fondation du monde» (ἐξελέξατο, v. 4; προορίσας, v. 5*a*; κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, v. 5*b*); *b)* la réalisation historique de ce plan divin du salut dans l'œuvre du Christ (ὁ θεὸς ... ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, v. 6; ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, etc., v. 7). Or, une chose est certaine, le verbe ἐχαρίτωσεν, au v. 6, ne sert *pas* à décrire le premier thème, la «prédestination» divine (que plusieurs auteurs croient pourtant pouvoir lire dans l'emploi du même verbe en Lc 1,28), mais l'œuvre du salut *réalisée* dans la mission de Jésus: la rédemption par son sang, la rémission des fautes. C'est dire que le sens *causatif* de χαριτοῦν (que nous avons déjà établi ci-dessus) se retrouve très nettement ici, puisque ce verbe décrit l'*effet* produit en nous par la grâce de Dieu. Malheureusement cet aspect du verbe n'apparaissait guère dans la traduction citée («dont Il nous a gratifiés»). Il faudra donc tâcher d'en trouver une meilleure.

Cette force de ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς a été particulièrement bien sentie et exprimée dans le commentaire de saint Jean Chrysostome: «Celui (Paul) qui est plein de louange et d'admiration pour la grâce qui lui a été faite (τὴν εἰς αὐτὸν χάριν γεγενημένην) redouble d'attention et de zèle: 'Par laquelle *il nous a rendus agréables* à ses yeux', dit-il. Il n'a pas dit: la grâce dont *il nous a accordé la faveur* (ἧς ἐχαρίσατο), mais: (par laquelle) *il nous a rendus agréables* (ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, *gratos fecit*); en d'autres termes: il nous a non seulement délivrés des péchés, mais *il nous a rendus aimables* (ἐπεράστους ἐποίησε, *fecit amabiles*)»; et plus loin: «*Il nous a rendus agréables à ses yeux* (ἐπιχάριτας ἐποίησε) et dignes de son propre amour»(2). A la lumière de ces formules parallèles si suggestives pro-

(2) S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Eph.*, I, 3 (PG 62, 13-14); et déjà un peu plus haut (I, 2, col. 12): ἐποίησεν ἡμᾶς αὐτὸς ἁγίους. L'emploi répété de (ἡμᾶς) ἐποίησεν (*fecit*, dans la traduction latine) pour commenter ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς de Ep 1,6, met très heureusement en lumière la valeur *causative* («factitive») de ce verbe ἐχαρίτωσεν.

Pour encore mieux faire ressortir par un jeu de mots l'effet produit par la χάρις, Chrysostome recourt à un adjectif de la même racine (ἐπίχαρις/χάρις; gracieux/grâce): ἡμᾶς *ἐπιχάριτας ἐποίησε* sert à expliquer *ἐχαρίτωσεν* ἡμᾶς.

posées par Chrysostome, on pourrait traduire d'une manière plus précise les mots de Ep 1,6 qui nous intéressent directement: «A la louange et la gloire de *sa grâce, par laquelle il nous a transformés*»; car ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς décrit la *transformation* opérée en nous par la *grâce* de Dieu. Les versets avoisinants de l'hymne sont, eux aussi, très éclairants: d'après le v. 4, le plan divin du salut était «que nous soyons *saints et immaculés* (ἁγίους καὶ ἀμώμους) en sa présence, dans l'amour». Ce qui est dit ici pour tous les chrétiens sera repris à la fin de l'épître pour décrire les *effets* de l'œuvre salvifique du Christ sur l'Église: le Christ s'est livré pour l'Église, afin de la *sanctifier*, «car il voulait se la *présenter* à lui-même toute resplendissante, ... *sainte et immaculée*» (5,27). C'est à cette *sanctification* et à cette *purification* de l'Église qu'était orientée la «*transformation* (des chrétiens) par la grâce» décrite dans ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς de Ep 1,6.

Tout ceci est d'un intérêt considérable pour la compréhension de l'emploi du même verbe (κεχαριτωμένη) appliqué à Marie en Lc 1,28. Il y a pourtant une différence importante entre les deux textes: en Ep 1,6, le verbe est à l'*aoriste actif* pour décrire l'œuvre de la rédemption que Dieu a réalisée par son Fils; dans le texte de Luc, le verbe, qui se trouve au participe *parfait passif*, indique le résultat d'une action passée. *Antérieurement* à l'Incarnation, Marie se trouvait *déjà* «transformée par la grâce», en vue du rôle qui l'attendait, celui de devenir la mère du Fils de Dieu. Rien ne s'oppose à ce qu'on reprenne ici la formule «sainte et immaculée» des Éphésiens (5,27; cf. 1,4), qui expliquait la «transformation par la grâce» dont l'auteur avait parlé en 1,6. Si donc Marie était κεχαριτωμένη *par l'effet de la grâce* de Dieu, on peut dire équivalemment qu'elle avait été rendue «sainte et immaculée», comme devait l'être un jour l'Église, l'Épouse du Christ.

On pensera sans doute que nous tirons beaucoup de choses d'un seul mot. Mais on ne doit pas oublier que Luc utilise ici un verbe rare; de plus, avec Origène, le Ps.-Grégoire le Thaumaturge et saint Ambroise(3), il faut remarquer que, dans toute l'Écriture, l'appellation de κεχαριτωμένη («gratia plena») est réservée à Marie; et on ne

(3) ORIGÈNE, *In Lucam*, hom. VI (GCS, Origenes IX, 37; PG 13, 1815-1816); PS.-GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Hom. I in Annunt. Virg. Mariae* (PG 10, 1152 D); la même idée est reprise par S. AMBROISE, *Expos. Evang. sec. Lucam*, II, 9 (PL 15, 1636 B; CSEL 32, 45-46), mais en un sens différent (cf. plus loin).

peut ignorer le fait que le verbe χαριτοῦν, dans le seul texte du NT où il reparaît encore une fois (Ep 1,6), prend de fortes résonances salvifiques et ecclésiologiques. L'exégèse attentive du récit de l'Annonciation montre que c'était déjà un peu vrai en Lc 1,28: Marie y était interpellée par l'Ange comme la Fille de Sion messianique(4). Si elle avait été «transformée par la grâce», c'est parce qu'elle était destinée à devenir la mère du Messie.

Mais demandons-nous maintenant comment κεχαριτωμένη a été compris dans la Tradition.

II. Aperçu sur l'histoire de l'exégèse de κεχαριτωμένη

Nous avons la chance de disposer ici de la monographie de F. Marchisano déjà citée au début(5); mais comme l'auteur n'en a publié qu'une partie, nous renverrons surtout à cet extrait qui est plus facilement accessible(6). Nous pouvons nous borner à citer ici les principales conclusions de cette étude très fouillée, en les illustrant par quelques textes bien choisis.

Plus qu'ailleurs, il importe de distinguer ici le monde grec et le monde latin, parce que en Occident on était lié à la traduction adjective et statique «gratia *plena*», qui, d'une part, ajoute au grec une nuance de plénitude et, d'autre part, n'exprime plus le caractère verbal et l'aspect dynamique du participe κεχαριτωμένη (l'idée de transformation).

1. *La tradition grecque*

Deux remarques essentielles sont à faire ici. La première, c'est que, pour les Pères et les écrivains ecclésiastiques du monde grec,

(4) Cf. à ce sujet le travail récent de N. Lemmo, *Maria, «Figlia di Sion» a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982* (Estratto dalla Tesi di Laurea; Roma, «Marianum» 1985).

(5) Voir au début de «Étude philologique», 358 note 2.

(6) L'extrait a le même titre que la dissertation complète (il est publié dans la série: «Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae»; Roma 1968, 103 p.). Pour les renvois à la Tradition latine (cette partie n'a pas été publiée), nous citerons la dissertation elle-même (sigle: *Diss.*); nous désignerons l'extrait par le mot *L'interpretazione.*

s'applique exactement ce que J. Ledit constatait de son côté pour la liturgie byzantine(7): dans le salut de l'ange en Lc 1,28, ces auteurs, surtout dans les premiers siècles, ont plutôt mis en lumière et somptueusement développé le χαῖρε initial, c'est-à-dire l'invitation à la *joie*, cette joie qui devait accompagner l'annonce de l'ouverture des temps messianiques(8). En raison de la racine commune (χαρ-) entre χαῖρε et κεχαριτωμένη et de l'allitération des deux mots, plusieurs Pères ont simplement vu dans le second terme une invitation à la joie, comme si χάρις était plus ou moins synonyme de χαρά(9). Un des exemples les plus éloquents de cette lecture se lit encore dans une homélie de saint Théodore Studite († 828), qui s'est égarée parmi les œuvres de saint Jean Damascène(10).

> Réjouis-toi, pleine de *grâce*, toi qui, par ta personne et par ton nom, es *plus gracieuse* que toute *joie*, toi par qui est né en ce monde le Christ, *joie* immortelle, le remède à la tristesse infligée par Adam(11).

A côté de cette première interprétation, qui ramène pratique-

(7) Voir son étude mentionnée dans notre premier article, 376-377 n. 49: *Marie dans la liturgie byzantine* (Paris 1976) 137.

(8) Cf. S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la sainte Vierge* (Rome 1954) 9-10.

(9) MARCHISANO, *L'interpretazione*, 85.

(10) Cf. M. JUGIE, «Jean Damascène», *DTC*, VIII/1, 703; ID., «La doctrine mariale de saint Théodore Studite», *Échos d'Orient* 25 (1926) 421-428. S. Théodore admettait et défendait l'immaculée conception de Marie, qui était une «doctrine commune des théologiens byzantins à partir du concile d'Éphèse» (p. 424; dans les pages suivantes sont cités plusieurs textes); mais il n'a pas pensé que ce privilège de Marie était exprimé dans le titre κεχαριτωμένη (ce mot avait pour lui un autre sens); cf. MARCHISANO, *L'interpretazione*, 64.

(11) *Hom. II in Nativitatem B.V. Mariae* (PG 96, 696 D; cité par MARCHISANO, *L'interpretazione*, 63):

Χαῖρε, κεχαριτωμένη, τὸ πάσης χαρᾶς
χαριέστερον καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, ἐξ ἧς
χαρὰ ἀδιάδοχος εἰς τὸν κόσμον Χριστὸς γεγέννηται, τῆς
Ἀδαμιαίας λύπης τὸ ἰατρεῖον.

Marchisano observe très bien que, en jouant sur l'allitération du texte de Luc (χαῖρε κεχαριτωμένη), Théodore cherche à l'expliquer par une autre allitération (χαρᾶς χαριέστερον). Mais le fait d'avoir choisi l'adjectif χαρίεσσα (*gracieuse*, aimable) comme synonyme de κεχαριτωμένη montre que Théodore comprenait très bien le sens du participe; il reste cependant qu'il explique ce caractère «gracieux» de Marie par sa joie, sa χάρις par sa χαρά.

ment «pleine de grâce» au sens de «pleine de joie», une autre s'est largement répandue et de plus en plus affermie en Orient: celle qui voit dans κεχαριτωμένη une indication explicite de la *sainteté* de Marie, de sa pureté, de ses vertus. Un des bons témoins de cette tradition est le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge, dont l'identité et la date sont incertaines:

> Réjouis-toi, pleine de grâce..., annonçait-il (l'ange); car en elle était caché tout le trésor de la grâce (μετ' αὐτῆς ὅλος ὁ θησαυρὸς τῆς χάριτος ἐναπέκειτο). De toutes les générations, seule cette Vierge était *sainte de corps et d'esprit*; elle seule portait celui qui porte tout par sa parole. Et il faut admirer non seulement la beauté de celle qui était *sainte* de corps, mais les *vertus* de son âme([12]).

Mais beaucoup plus explicite sur ce point et plus lyrique sera saint Sophrone, patriarche de Jérusalem († 638). Au témoignage de M. Jugie, «personne n'a fait ressortir en termes si magnifiques et si forts... la transcendance de la pureté de Marie sur toute créature»([13]). Son exégèse de Lc 1,28 mérite donc tout particulièrement de retenir notre attention:

> Réjouis-toi, ô pleine de grâce (κεχαριτωμένη), car, plus que toute créature, *tu as été transformée par la grâce* (ἐχαριτώθης). Je connais et je sais la cause de cette joie et de cette grâce; c'est pourquoi j'ajoute et je proclame à haute voix: *Le Seigneur est avec toi*... Il est maintenant avec toi, il est venu dans ton sein par la conception et il a réalisé en toi son étonnante incarnation... Réjouis-toi, ô pleine de grâce, le Seigneur est avec toi. Qu'y a-t-il de plus grand que cette grâce que, *seule, tu as reçue de Dieu* en partage?([14]).

Ou plus nettement encore:

> Beaucoup de saints ont paru avant toi; mais aucun n'a été comme toi *transformé par la grâce* (κεχαρίτωται)...; aucun n'a été comme toi *pleinement sanctifié* (καθηγίασται)...; aucun n'a été comme toi *purifié à l'avance* (οὐδεὶς κατὰ σὲ προκεκάθαρται)...; aucun n'a comme toi *reçu la grâce* de Dieu([15]).

([12]) *Sermo I in Annunt.*, 1 (PG 10, 1149 D).

([13]) M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* (Romae 1952) 102.

([14]) *In SS. Deiparae Annuntiationem*, 19 et 21 (PG 87/3, 3240 A. 3241 A); voir aussi son *Epistola synodica ad Sergium* (PG 87/3, 3160-3161).

([15]) *In SS. Deiparae Annuntiationem*, 25 (PG 87/3, 3248 A). Sur l'avant-dernière formule («... *purifié à l'avance*»), voir la longue note dans Migne, et

Citons enfin quelques formules particulièrement suggestives de saint Joseph l'Hymnographe, du début de la période byzantine († 883)([16]). Notons tout d'abord qu'il emploie audacieusement le verbe χαριτοῦν à l'*actif* avec Marie comme sujet, au sens de transformer par la grâce: «Toute créature bénit ton Fils qui nous a couronnés de bénédictions, ... ô toute bénie et seule glorieuse, toi qui *as transformé par la grâce* (χαριτώσασα) notre genre humain»([17]). Cette interprétation est confirmée par la phrase correspondante: «Réjouis-toi, ô Reine, toi qui par la divine conception *as déifié* (θεώσασα) les mortels»([18]).

Mais le même verbe χαριτοῦν, que nous venons de voir employé à la voix active pour Marie, est aussi appliqué à Marie elle-même à la voix *passive*: «Voici que toi, ô chaste, *tu es transformée par la grâce* (κεχαρίτωσαι) par-dessus toutes les femmes et tu les surpasses toutes par ta *sainteté* (τῇ ἁγιότητι)»([19]). Ces divers emplois du verbe χαριτοῦν pour parler de Marie font déjà prévoir que l'auteur utilisera le participe κεχαριτωμένη pour décrire sa parfaite pureté et sainteté: de fait, κεχαριτωμένη est rapproché tantôt de παναγία (titre classique de Marie dans la tradition byzantine)([20]), tantôt de ἁγνή ou de εὐλογημένη([21]).

Nous pouvons arrêter ici cet aperçu sur la tradition grecque. On y retrouve deux interprétations principales, qui parfois se mélangent:

---

le commentaire de JUGIE, *L'Immaculée Conception*, 104. On remarque que, dans ce texte à l'indicatif parfait passif (κεχαρίτωται), comme dans le précédent, au participe correspondant (κεχαριτωμένη), la «transformation par la grâce» réalisée en Marie est *antérieure* au moment de sa conception et de l'Incarnation.

([16]) Nous suivons ici d'assez près MARCHISANO, *L'interpretazione*, 66-68.

([17]) S. JOSEPH L'HYMNOGRAPHE, *Mariale*, IV: *Ex Canone feriae II ad Matutinum* (PG 105, 1308 A). Voir aussi *Ad Hymnum Acathiston, ode 6*: «Ô cause de la joie, *transforme par la grâce notre esprit* (χαρίτωσον ἡμῶν τὸν λογισμόν), pour que nous puissions te crier: Réjouis-toi, buisson qui ne se consume pas, nuée toute lumineuse...» (PG 105, 1024 A).

([18]) Ibid.: *Ex Canone feriae VI ad Matutinum* (PG 105, 1313 C).

([19]) Ibid.: *Ex Canone in S. Fortunatum martyrem* (PG 105, 1132 A).

([20]) Voici deux textes essentiels: «Παναγία Παρθένε, κεχαριτωμένη» (PG 105, 1353 A); «... δοξάσωμεν τὴν παναγίαν κόρην τὴν κεχαριτωμένην» (PG 105, 1008 D).

([21]) «Παρθένε μόνη ἁγνή, κεχαριτωμένη» (PG 105, 1329 C); «χαῖρέ σοι, κράζομεν ἀεί, εὐλογημένη καὶ κεχαριτωμένη» (PG 105, 1221 B); «μόνη ὑπερευλογημένη καὶ κεχαριτωμένη» (PG 105, 1252 C).

ceux qui sont surtout sensibles à l'allitération entre κεχαριτωμένη et χαῖρε, voient dans le participe comme dans l'impératif de Lc 1,28*a* *une invitation à la joie* (mais dès maintenant faisons remarquer que cette interprétation a quelque chose de limitatif et de réducteur, qui ne fait pas pleinement justice à la valeur causative du verbe). L'autre interprétation, qui voit dans κεχαριτωμένη une claire affirmation de la *sainteté* de Marie, deviendra de plus en plus commune en Orient à partir de l'époque byzantine([22]).

2. *La tradition latine*

Nous devons faire ici une remarque préliminaire([23]). Dans leurs commentaires de Lc 1,28, les latins se basaient sur la version de la Vulgate: «Ave, gratia plena». Dès lors, l'invitation à la joie qu'exprimait si bien en grec le χαῖρε initial du salut de l'ange et qui avait si fort frappé les orientaux, n'est plus perçue en Occident («ave» a un autre sens). Tout l'accent va tomber désormais sur «gratia plena». Deux questions seront donc à l'avant-plan: quelle est cette *grâce* reçue par Marie? De quelle *plénitude* s'agit-il? Cette deuxième problématique surtout nous écarte de la perspective du κεχαριτωμένη grec: la valeur verbale et causative du verbe χαριτοῦν n'est évidemment plus perçue; et par l'accent mis sur l'idée de «plénitude», certains commentateurs risqueront de tomber dans des exagérations, ce qui provoquera les réactions critiques d'aujourd'hui([24]).

Cependant, comme les grecs pour κεχαριτωμένη, les latins ont proposé pour «gratia plena» deux types fondamentaux d'interprétation. En négligeant les recoupements et les chevauchements qui se vérifient toujours, on peut dire, en gros, que la transition d'une exégèse à l'autre coïncide avec le passage de la patristique au moyen âge (à partir de l'époque carolingienne).

Commençons par la première période. Les Pères latins n'ont pas interprété *gratia plena* comme une indication de la sainteté ou de la

([22]) MARCHISANO, *L'interpretazione*, 86.

([23]) MARCHISANO, *Diss.*, 131.

([24]) Voir, dans «Étude philologique», 363-364, les réactions de J. Fitzmyer et de Ortensio da Spinetoli, et d'un point de vue plus théologique, celle de J. COPPENS, «La définibilité de l'Assomption», *ETL* 23 (1947) 16-17 (citée 363, n. 14).

pureté personnelle de Marie: la «grâce» qu'elle a reçue, d'après les commentaires patristiques, est simplement celle de sa *maternité* à l'égard du Fils de Dieu. Leur point de vue est donc plus christologique que mariologique. Pour cette première interprétation, il suffira de citer deux auteurs parmi les plus importants, saint Ambroise et saint Jérôme.

Voici le commentaire d'Ambroise († 397) sur la salutation de l'ange en Lc 1,28:

> Soli Mariae haec salutatio servabatur;
> bene enim sola *gratia plena* dicitur,
> quae sola gratiam quam nulla alia meruerat
> consecuta est, ut *gratiae repleretur auctore*(25).

La grâce reçue par Marie n'est donc pas considérée comme une préparation à l'Incarnation; c'est la grâce concédée à Marie de recevoir en elle «l'auteur de la grâce»: cette grâce, pour Marie, c'est sa divine *maternité* elle-même.

Voyons maintenant l'interprétation semblable de saint Jérôme († 420):

> Nam et sancta Maria, quia
> *conceperat eum*, in quo omnis
> plenitudo divinitatis habitat corporaliter,
> *plena gratia* salutatur(26).

Marie est appelée «*pleine* de grâce» simplement parce qu'elle a *conçu* dans son sein celui en qui habite «la *plénitude* de la divinité», le Christ. On remarquera que c'est pourtant Marie, non le Christ, qui, dans le texte de l'évangile, est appelée «*plein(e)* de grâce»; mais dans le commentaire de Jérôme, cette plénitude est reportée sur le

(25) S. AMBROISE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 9 (CSEL 32, 45-46; PL 15, 1636 B). Cette interprétation d'Ambroise est reprise presque à la lettre dans le commentaire de Bède (CC 120, 31; PL 92, 316 D - 317 A); mais voir plus loin, n. 42.

(26) S. JÉRÔME, *Epist. 65, ad Principiam virginem sive explanatio psalmi 44*, 9 (PL 22, 628).

Ce même type d'exégèse se retrouve chez QUODVULTDEUS, *Sermo I de Symbolo*, V, 11: «... eam Spiritus sanctus *fecundavit:* ... *tunc* repleta est gratia» (PL 40, 643), chez PIERRE CHRYSOLOGUE, *De Annunt.*: «*Gratia plena.* ... in te tota gratiae pariter *veniet* plenitudo» (PL 52, 576 B; réminiscence de Jérôme) et d'autres.

Christ qui est en elle. Incontestablement, un aspect du salut de l'ange à Marie n'a pas été suffisamment mis en valeur.

Vers la fin de la patristique latine, un tournant se dessine. Les commentateurs commencent à voir dans le *gratia plena* du salut de l'ange une indication de la pureté de Marie, de sa sainteté, qui est en elle l'effet de la grâce. Déjà attestée dans un sermon faussement attribué à Éleuthère de Tournai († 531), puis au VIIIe siècle chez Ambroise Autpert et Paul Diacre, au IXe chez Paschase Radbert[27], au XIe chez Fulbert de Chartres et Pierre Damien, elle devient enfin au XIIe siècle l'interprétation presque commune; et elle le restera dans la suite, à de rares exceptions près[28]. Citons deux auteurs, parmi les plus connus.

S. Bernard († 1153), qui n'admettait pas l'immaculée conception de Marie, écrit cependant dans sa lettre aux chanoines de Lyon: «Fuit procul dubio et Mater Domini ante *sancta,* quam nata»[29]. Il distingue nettement la grâce qui était en Marie avant l'Incarnation et l'honneur qui lui échut de devenir la mère du Sauveur: «Bene igitur *gratia plena,* quae et *virginitatis gratiam* tenuit, et insuper fecunditatis gloriam acquisivit»[30]. On notera en outre que la «grâce» reçoit ici une spécification nouvelle: c'est la grâce de la virginité. Nous reviendrons sur ce point.

Et voici, deux siècles plus tard, le commentaire de Ludolphe le Chartreux († 1377), dans sa célèbre *Vita Jesu Christi*:

> Quae bene *gratia plena* dicitur,
> quia aliis ad mensuram gratia datur;

[27] PASCHASE RADBERT, *De partu Virginis,* I: «*Ave,* cœleste venerationis obsequium exhibet; cum autem dicit *Gratia plena,* ex integro iram expulsam ostendit, et restitutam gratiam declarat» (PL 120, 1372 AB). Mais il eut surtout une grande influence dans les siècles suivants (cf. n. 31) par son homélie *De Assumptione B. M. Virginis,* parce qu'elle fut transmise sous le patronage de saint Jérôme (elle est publiée parmi ses œuvres: *Epist. IX, ad Paulam et Eustochium,* PL 30, 126-147); cf. D. C. LAMBOT, «L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar», *RevBén* 46 (1934) 265-282. En voici un passage: «Plena siquidem gratia, plena Deo, plena *virtutibus*» (143 B).

[28] Cf. MARCHISANO, *L'interpretazione,* 89. Pour la documentation, voir *Diss.,* où sont cités ces différents auteurs.

[29] S. BERNARD, *Epist. 175: ad Canonicos lugdunenses, de Conceptione S. Mariae,* 5 (PL 182, 334 C).

[30] *Super missus est, hom. III,* 3 (PL 183, 72 D).

haec autem sola, gratiam quam
nulla alia meruerat consecuta est,
ut gratiae repleretur auctore. Quae
cum gratia plena sit prius etiam
quam concipiat, post conceptionem
quanta Dei abundet gratia quis
cogitare possit? Unde Hieronymus . . . (31).

L'élément le plus neuf et le plus important de ce commentaire est la partie que nous avons soulignée: Marie était *aussi* pleine de grâce, dès *avant* le moment de la conception de Jésus.

3. *Conclusion*

Le bilan de cette enquête est net. On doit tout d'abord constater qu'à l'époque patristique on n'avait pas encore donné au terme utilisé par l'ange l'importance qu'on lui attribuera plus tard. Il a fallu attendre quelques siècles avant que soit bien mis en lumière le sens spécifique de κεχαριτωμένη ou «gratia plena»: cette «grâce» que Marie possède déjà est différente aussi bien de la *joie* (χαῖρε) à laquelle l'ange l'invite maintenant que de la grâce de la *maternité* qu'elle doit encore recevoir. Il est assez remarquable que c'est environ à la même époque — au début de la période byzantine pour l'Orient, et à la renaissance carolingienne pour l'Occident — que la tradition grecque et la tradition latine convergent de plus en plus vers la même interprétation de la parole de l'ange: elles y ont vu l'indication de la *sainteté* de Marie (32) *antérieurement* déjà à l'Incar-

(31) *Vita Jesu Christi* (éd. de Paris et Rome 1865) 20. Ce texte est révélateur pour la façon dont les commentateurs médiévaux travaillaient: dans la première phrase, Ludolphe transcrit littéralement le commentaire d'Ambroise (cf. *supra* p. 488); seule la deuxième (dont le début est souligné) semble être nouvelle; dans la troisième, Ludolphe cite «Jérôme» (le Pseudo-Jérôme, car en fait, c'est Paschase Radbert; cf. n. 27). Ce passage de Ludolphe permet pourtant de voir tout le progrès accompli dans l'interprétation de *gratia plena*, depuis le temps d'Ambroise.

(32) Notons cependant que, dès le temps d'Origène, les grecs appelaient déjà Marie ἡ παναγία παρθένος; mais à cette époque on ne lisait pas encore cette référence à la sainteté de Marie dans le participe κεχαριτωμένη de Lc 1,28.

nation (et — peut-on ajouter sans doute — en préparation à celle-ci)(33).

III. Κεχαριτωμένη dans le contexte de Lc 1,26-38

Après l'étude philologique de χαριτοῦν dans l'article précédent, nous avons, dans les deux premières parties de celui-ci examiné d'abord le texte parallèle de Ep 1,6, puis présenté une synthèse de l'histoire de l'exégèse de κεχαριτωμένη. Il nous reste maintenant, dans cette dernière étape, à situer exactement l'épithète dans son contexte immédiat, et à voir la fonction qu'elle exerce dans le récit de l'Annonciation; cela nous permettra de préciser davantage et d'approfondir les éléments d'interprétation que nous avons déjà recueillis.

Deux parallélismes sont à analyser ici: le rapport du salut de l'ange en 1,28 (χαῖρε κεχαριτωμένη) avec le début de son premier message (v. 30), d'une part, et d'autre part aussi avec la première réponse de Marie (v. 34).

(33) Cf. encore les justes remarques de JUGIE, *L'Immaculée Conception*, 47-48, au sujet de l'emploi du parfait dans notre épithète: «Κεχαριτωμένη est donc l'équivalent de *toute sainte* et *suggère* l'idée qu'elle a été *toujours sainte*». Si l'on se rappelle en effet ce que nous avons dit dans notre premier article sur les divers emplois de χαριτοῦν en grec, on sera d'accord avec l'explication donnée: «Si l'Évangile avait voulu signifier que Marie est devenue sainte au moment de la salutation angélique, le texte sacré porterait: χαριτουμένη [voir «Étude philologique», 370, le texte de Libanius]. S'il avait voulu marquer qu'elle avait été justifiée antérieurement, à un moment donné de sa vie, nous aurions: χαριτωθεῖσα [comme dans le texte de Grégoire de Nysse cité p. 372]. Par l'emploi de κεχαριτωμένη, il nous permet de traduire: Marie *toute sainte* et aussi en quelque façon: *toujours* sainte». Observons cependant que le participe n'est pas l'équivalent d'un simple adjectif; il garde quelque chose de sa valeur verbale. C'est ce que nous avons tâché de rendre dans notre propre traduction (cf. p. 382), pour mieux faire sentir l'action *transformante* qu'indique le verbe en -οῦν: ici, l'action de la *grâce* (χάρις) sur Marie.

Notons aussi ce que disait JUGIE un peu avant; la grâce dont est remplie Marie est une «*gratia gratum faciens*: la grâce qui rend agréable à Dieu» (*L'Immaculée Conception*, 47; cf. ce qu'affirmait FITZMYER en sens inverse, «Étude philologique», 363).

1. *Le parallélisme entre le v. 28 et le v. 30*

Le lien entre ces deux versets a été observé bien des fois; nous en avons déjà parlé dans notre premier article, du point de vue surtout philologique. Nous devons maintenant prolonger cette analyse. Rappelons qu'en s'adressant à Marie, l'ange se réfère les deux fois au thème de la «grâce»:

- v. 28 : κεχαριτωμένη
- v. 30 : εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ

Est-il vrai que la deuxième formule explique simplement la première, comme le disent plusieurs commentateurs modernes (Schmid, Plummer, Brown, Fitzmyer, etc.)? Cette position, si elle est fondée, va dans le sens de l'exégèse protestante, qui ne discerne ici qu'une *unique* grâce de Marie, celle d'avoir été *élue* à être la *mère* du Fils de Dieu. Mais nous avons déjà constaté dans l'étude précédente, par l'examen de deux rapprochements semblables de χαριτοῦν et εὑρεῖν χάριν (chez Didyme l'Aveugle et dans *Test. Jos.*, 1,6), qu'il faut attribuer à ces deux formules des fonctions *différentes*: la première indique la *préparation* de la personne (ici, Marie); la deuxième décrit la bienveillance divine, la *faveur* qu'elle obtient ainsi auprès de Dieu (une faveur que précisément χαριτοῦν *préparait*, en indiquant la *raison* de cette faveur). Ce sont là *deux* étapes successives. Mais pour mieux préciser ce rapport et cette différence des deux expressions, examinons plus attentivement la seconde, celle du v. 30: «Tu *as trouvé grâce* auprès de Dieu».

La tournure est fréquente dans l'AT [34]. Or, l'examen de ces différents emplois montre clairement que cette formule, à son tour, se dissocie en fait en deux moments: le *premier* est celui où quelqu'un, un subalterne, «*trouve grâce*» auprès d'un autre, plus haut placé (souvent, c'est Dieu lui-même), c'est-à-dire qu'il parvient à lui *plaire*, à obtenir sa bienveillance, sa faveur; mais ceci prépare et introduit aussitôt un *second* moment: celui où le souverain (ou Dieu) manifeste sa condescendance envers son subordonné par un *bienfait*, par un acte concret. C'est pourquoi l'expression que nous étudions est souvent présentée comme une *condition* de ce bienfait («*Si* j'ai trouvé grâce à tes yeux...»). Voici un exemple très clair, la pétition d'Es-

(34) Voir p. ex. Gn 6,8; 18,3; 19,19; 30,17; Ex 33,16.17; Est 7,3; 8,5...

ther au roi Assuérus, en faveur des Juifs, ses coreligionnaires: «*Si* tel est le bon plaisir du roi, et *si* vraiment j'ai *trouvé grâce* (LXX: εἰ ... εὗρον χάριν) devant lui, *si* ma demande lui paraît juste et *si* je suis moi-même agréable à ses yeux, *qu'il veuille révoquer* expressément les lettres qu'Aman... a fait écrire pour perdre les Juifs...» (Est 8,5); puis vient le bienfait lui-même, qui est accordé sur-le-champ: le roi fit rédiger un décret en faveur des Juifs (8,8).

Mais si l'expression «trouver grâce près de...» n'est plus formulée sous forme conditionnelle, mais si elle est simplement *affirmée* d'une personne, alors a fortiori le bienfait est assuré. C'est le cas par ex. lorsque Yahvé dit à Moïse au Sinaï: «Je *ferai* ce que tu me demandes, car *tu as trouvé grâce* à mes yeux» (Ex 33,17); on notera les deux temps différents: l'exaucement *futur* de Yahvé sera une conséquence d'un fait *passé*. De même avant le déluge, il avait été dit de Noé qu'«il *trouva grâce* aux yeux de Yahvé» (Gn 6,8): il était «*destiné* par cette expression (comme l'explique très bien le P. Lagrange, qui décrit ainsi le *bienfait* que recevra Noé) à *devenir le sauveur* de l'ancienne humanité»(35). Or, comme nous l'avons vu dans notre article précédent, c'est précisément dans son commentaire de ce passage que Didyme l'Aveugle introduisit le verbe χαριτοῦν, pour expliquer *pourquoi* «Noé trouva grâce aux yeux de Dieu». Avec cette insertion d'un nouveau verbe, avant le binôme dont nous venons de parler, on en vient ainsi à distinguer un développement en *trois* mouvements:

a) Par *ses œuvres de vertu*, Noé «s'était *rendu agréable* (χαριτώσας ἑαυτόν)» à Dieu; c'est ainsi qu'il s'était *préparé* (point de vue *humain*) à recevoir la faveur divine;
b) pour cette raison, «il *trouva grâce* (εὗρεν χάριν) aux yeux de Dieu» (point de vue *divin*);
c) c'est ainsi que Dieu concéda enfin à Noé d'être sauvé du déluge (Gn 6,14; bienfait de *Dieu* à l'*homme*).

Or, il est très important pour nous de constater que, dans le récit de l'Annonciation, nous trouvons exactement la même séquence *ternaire*, articulée sur les deux mêmes expressions plus ou moins stéréotypées (χαριτοῦν, εὑρεῖν χάριν):

(35) M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (Paris 1921) 30; les italiques sont de nous.

a) L'ange déclare à Marie qu'elle *est déjà* κεχαριτωμένη (1,28), «*transformée par la grâce*»;

b) c'est pourquoi elle a *trouvé grâce* (εὗρες χάριν) devant Dieu (1,30)([36]);

c) c'est pourquoi aussi (γάρ), l'ange peut lui annoncer qu'elle *va devenir la mère* du Messie: «*Et voici*: tu vas concevoir et enfanter un fils...» (1,31).

Il est donc bien évident qu'il ne peut être question de simplement identifier ou de faire coïncider les deux premiers moments; c'est d'ailleurs également exclu par la différence des temps (*parfait — aoriste*). Et ajoutons que le troisième moment, lui aussi, est nettement distingué des deux premiers, puisqu'il est présenté au *futur*. Il s'agit donc bien d'une séquence temporelle de *trois moments successifs*, nécessairement différents. Que le thème de la *prédestination* soit

([36]) Le moment est venu de mieux préciser la portée de εὗρες χάριν au v. 30, car ici règne une grande confusion. Nous disons plus loin (p. 495) que «de quelque manière», on peut concéder à l'exégèse protestante qu'affleure ici le thème de la prédestination. Ce n'est cependant pas tout à fait exact, comme le montre clairement une nouvelle confrontation avec le passage parallèle de Ep 1,4-6 (voir p. 481): la prédestination comme telle se situe *en dehors de l'histoire, en Dieu* (Rm 8,29-30), «*avant* la création du monde» (Ep 1,4), quand Dieu a *déterminé d'avance* (προορίσας) ce que nous serions pour lui (cf. 1,5): tout cela est «antérieur» à l'œuvre du salut; au contraire, l'action salvifique de Dieu a lieu *dans l'histoire*, au moment où «il nous a transformés par sa grâce dans le Bien-aimé» (1,6). Remarquons un fait significatif: l'expression lucanienne «trouver grâce auprès de Dieu» (Lc 1,30) est *absente* de l'hymne des Éphésiens, qui est pourtant un des textes classiques sur la prédestination! Logiquement, elle pourrait cependant y trouver place, mais uniquement *après* ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς de 1,6, exactement comme, chez Luc, εὗρες χάριν (v. 30) *vient après* κεχαριτωμένη du début (v. 28). C'est dire que les mots de l'ange «tu as trouvé grâce auprès de Dieu» ne décrivent pas la prédestination divine, mais une *conséquence* du κεχαριτωμένη qui précède, et qui était déjà, lui aussi, l'exécution *historique* du dessein de Dieu. Ce dessein lui-même, la *prédestination* de Marie, est «antérieure» à chacune des trois étapes dont parle le texte: elle se situe au niveau transcendant, en Dieu. A vrai dire, Luc n'en parle pas. Le fait que Marie «a trouvé grâce *auprès de Dieu*» (v. 30) ne s'y rattache que pour autant que «plaire à Dieu» se situe *au plan de Dieu*. En réalité, ces mots décrivent une étape intermédiaire, *transcendante*, dans le déroulement même du dessein de Dieu (c'est le deuxième moment), entre les deux moments *historiques* qui l'encadrent: la transformation de Marie par la grâce (v. 28) et sa conception virginale (vv. 31-35).

présent dans ce passage, comme le pense l'exégèse protestante, on pourrait de quelque manière le concéder; cependant, ce thème ne pourrait être rattaché indirectement qu'au *deuxième* moment (cf. ci-dessus le mot du P. Lagrange: l'expression «Noé *trouva grâce* devant Dieu» explique la *destinée* de Noé). Mais la réalisation concrète de cette destinée n'aura lieu qu'*après*, dans un proche avenir. Pour Marie, la réalisation de sa destinée se fera au moment où elle deviendra mère. Mais ces deuxième et troisième moments sont précédés tous deux par le premier, qui décrit la situation de Marie *jusqu'à ce moment*: déjà *à l'avance*, elle était κεχαριτωμένη, en *préparation* aux événements que l'ange venait lui annoncer. Faisons encore remarquer que la traduction que nous avons proposée s'adapte exactement à cette situation: «Réjouis-toi d'*avoir été transformée* par la grâce». L'interprétation principale de la Tradition, qui parle ici de la sainteté de Marie, va dans le même sens; mais il lui manque peut-être, ainsi qu'au «gratia plena» des latins, de ne pas toujours rattacher suffisamment cette *sanctification* de Marie à sa divine *maternité*.

Précisons encore mieux l'importance du lien entre les *trois* moments dont nous venons de parler. Κεχαριτωμένη, au v. 28, exprime donc le premier moment ou plutôt le *premier* temps (il s'agit en fait d'un *état*, d'une situation de Marie, qui durait depuis longtemps). Si l'ange invite Marie à se réjouir d'«avoir été transformée par la grâce», c'est parce que c'était là une *préparation* au rôle que Dieu lui *destinait* et que lui, «l'ange Gabriel (qui) avait été envoyé d'auprès de Dieu» (1,26), vient lui *révéler* maintenant. Ce *second* moment, dans l'économie du récit, est indiqué au v. 30: c'est la révélation du fait que Marie «a *trouvé grâce* devant Dieu», c'est-à-dire qu'elle plaît à Dieu; mais cela est présenté comme une conséquence du κεχαριτωμένη précédent. Le *troisième* moment sera la conception et l'enfantement du Fils de Dieu par Marie (cf. v. 31), un épisode concret de l'histoire auquel étaient orientés les deux moments précédents. Cependant, le rapport entre le premier et le deuxième moment a ici quelque chose d'absolument unique. Dans le cas de Noé, que nous avons examiné plus haut (le texte de Gn 6,8 commenté par les Pères), χαριτῶσας était à la voix *active*, pour expliquer comment Noé *lui-même* s'était préparé en «*se rendant agréable* aux yeux de Dieu»: il avait ainsi «trouvé grâce auprès de Dieu» et obtenu d'être sauvé. En Lc 1,28, par contre, le verbe χαριτοῦν est au *parfait passif*, et le sujet (logique) n'est plus un homme, mais Dieu (par sa grâce): Marie «*avait été transformée* par la grâce»; mais il reste que c'était là une

préparation à ce qui devait suivre, une préparation voulue et effectuée par Dieu lui-même, pour la réalisation de son dessein sur l'Incarnation.

Dans le message de l'ange, les mots du v. 30 s'expliquent comme une *révélation* du bon plaisir de Dieu, et indirectement comme une révélation de son dessein sur Marie; mais cette révélation est présentée comme une conséquence de ce que la grâce de Dieu lui-même avait *déjà opéré* en Marie, pour la *préparer* à ce qu'il attendait d'elle.

La comparaison avec le cas de Noé en Gn 6,8 est encore intéressante d'un autre point de vue, celui de la valeur et de la voix du verbe χαριτοῦν dans les deux cas: par sa *pratique des vertus,* Noé *avait opéré en lui-même* une action efficace, qui le gardait à l'abri de la corruption générale qui l'entourait; le cas est analogue en Marie, mais avec cette différence, que la transformation qui *avait été opérée en elle* n'était pas l'effet de son propre effort moral, mais de l'action de la *grâce.* De la voix active on passe au passif, de l'aoriste au parfait, et de l'effort humain à l'action de la grâce de Dieu.

Pour mieux comprendre en quoi consistait concrètement cette action de la grâce qu'avait éprouvée Marie, il nous reste maintenant à confronter notre expression avec le v. 34, où, pour la première fois, Marie elle-même va parler.

2. *Le parallélisme entre le v. 28 et le v. 34*

Ce que nous venons de dire sur la structure ternaire du thème de la grâce dans notre récit va nous permettre, par le jeu des corrélations, de cerner enfin d'une manière précise le sens de κεχαριτωμένη.

Le premier moment, disions-nous, est orienté vers le troisième: Marie a été *préparée*, «transformée par la grâce» (premier moment), en vue du rôle précis que, dans le dessein de Dieu (évoqué dans le deuxième moment), elle était appelée à jouer comme mère dans l'Incarnation (troisième moment). Mais quel est ce rôle spécifique qu'allait jouer Marie? Il comporte deux aspects. Aussi est-il décrit par l'ange en deux messages successifs: il annonce tout d'abord à la Vierge qu'ayant trouvé grâce auprès de Dieu, elle va devenir *mère*; elle va *être enceinte* et *enfantera* le Fils du Très Haut (vv. 30-33). A la difficulté que la Vierge soulève aussitôt (v. 34), l'ange répond,

dans le second message, que cette conception et cet enfantement seront l'œuvre de l'*Esprit Saint* (v. 35), et il lui donne comme signe qu'Élisabeth, la *stérile*, va *elle aussi* devenir mère (vv. 36-37). L'ensemble de cette révélation peut se résumer en deux mots: l'ange annonce à Marie un fait extraordinaire: une *maternité* qui sera *virginale*; elle sera la *mère* du Fils de Dieu, mais en demeurant *vierge*.

Or, le salut initial de l'ange contenait déjà en germe tout ce message: le κεχαριτωμένη du début indique comment Marie a été *préparée* par la grâce (v. 28), pour que se réalise en elle le dessein de Dieu évoqué au v. 30; d'autre part, le deuxième membre du salut initial («le Seigneur est *avec toi*») annonce la *réalisation concrète* elle-même de ce dessein de Dieu dans l'histoire, c'est-à-dire ici la *conception virginale* de Marie. Car on n'a pas assez remarqué que cette formule, fréquente dans l'AT, contient la promesse d'une aide et d'une assistance spéciales de Dieu, *pour des missions particulièrement difficiles*(37). Or, dans le cas de Marie, qui était déjà légalement mariée, rien ne semblait devoir faire difficulté pour sa maternité, après la cohabitation avec Joseph, s'il s'agissait simplement d'une maternité ordinaire; ce qui au contraire était pour elle *humainement impossible*, c'était de devenir *mère*, mais en restant *vierge*. Pour elle comme pour Élisabeth vaut donc la dernière parole de l'ange: «Rien n'est *impossible à Dieu*» (v. 37). C'est à cela qu'il est déjà fait allusion dans le deuxième membre de la salutation initiale; un parallélisme d'ailleurs le souligne:

- v. 28: «le Seigneur est *avec toi*»;
- v. 35: «l'Esprit Saint viendra *sur toi*».

Pour que Marie puisse enfanter *virginalement*, c'est-à-dire par l'action de l'Esprit Saint, il est évidemment nécessaire que «le Seigneur soit *avec elle*».

C'est à cette maternité *virginale* que Marie avait donc été préparée par la grâce de Dieu. La «transformation par la grâce» opérée en elle était orientée vers cette *virginité* qu'elle devait conserver tout en devenant mère. C'est ici que le parallélisme entre le v. 28 et le v. 34

(37) Ainsi, par exemple, pour la mission confiée à Moïse (Ex 3,12; 33,12.13.17), à Josué (Jos 1,9), à Gédéon (Jg 6,12), à Jérémie (Jr 1,8.19; 15,20). Pour tout ceci, nous donnons de plus amples développements dans notre ouvrage *Marie dans le mystère de l'Alliance* (sous presse).

commence à devenir particulièrement intéressant; au v. 28, l'ange invitait Marie à «*se réjouir* d'avoir été *transformée par la grâce*»([38]): ce deuxième verbe, un participe parfait («transformée par la grâce»), indique la complétive du premier, la raison d'être du «Réjouis-toi»; or, puisque ce premier verbe est un verbe de *sentiment* («se réjouir»), le second, qui lui sert de complément, doit l'être lui aussi, d'une manière ou d'une autre: κεχαριτωμένη, comme objet de χαῖρε, fait donc appel à une *expérience* de Marie, à une expérience mystérieuse pour laquelle précisément l'ange l'invite à se réjouir; dès le début, si l'on peut dire, il fait allusion à ce qu'elle avait expérimenté elle-même, à ses *sentiments profonds*, à ce qui, jusqu'ici, avait été sans doute pour elle une cause d'étonnement, peut-être même de trouble (cf. v. 29), mais qui devait maintenant devenir une cause de joie, en acquérant tout son sens, grâce au message de l'ange. Or, l'aspect existentiel de ces sentiments de Marie, pendant la longue période qui avait précédé, est décrit par Marie elle-même dans sa réponse à l'ange. En ce v. 34, elle laisse transparaître ses sentiments, mais en des termes plus précis que ceux de l'ange: «Comment cela se fera-t-il, puisque *je suis vierge*?»([39]). Ce n'est pas le moment d'entreprendre une exégèse détaillée de ce verset controversé. Contentons-nous de dire que la meilleure solution semble être la suivante: ces mots expriment chez Marie, non pas tellement une décision, un propos délibéré de rester vierge (comment, dans ce cas, expliquer son mariage?), mais un *secret désir* de la virginité, une *propension profonde* à la vie virginale([40]).

C'est bien en ce sens que nous oriente le parallélisme entre le v. 28 et le v. 34: «transformée par la grâce» et «vierge» se correspondent. Dès ses premières paroles, avant de formuler son double

([38]) Pour cette traduction, voir l'article de É. Delebecque, «Sur la salutation de Gabriel à Marie (Luc 1,28)», *Bib* 65 (1984) 352-355.

([39]) Cette traduction de la TOB et du lectionnaire français nous paraît entièrement justifiée; cf. nos deux articles: «L'Annuncio a Maria (Lc 1,26-38)», *PSV* 6 (1982) 55-73; «La vergine Maria», *PSV* 12 (1985) 95-114.

([40]) Voir les pages admirables de R. Guardini, *La Mère du Seigneur* (Paris 1961) 29-42; surtout ces deux phrases: «Rien ne laisse supposer que Marie ait eu, avant le message de l'Ange, un propos délibéré de rester vierge» (p. 35); elle n'avait donc pas exclu un mariage au sens complet du mot; «cependant (...), l'orientation la plus profonde de sa vie y contredisait» (p. 36).

message (vv. 30-33.35-37), l'ange avait interpellé Marie du point de vue de ce que — malgré l'anachronisme de la formule — on est bien forcé d'appeler sa «vie intérieure»; il l'invitait à *se réjouir*, en raison de la *transformation* qui s'était opérée *en elle*, sous l'action de la grâce. De cette transformation, Marie avait nécessairement dû faire l'expérience. C'est cette «orientation la plus profonde de sa vie» (R. Guardini) qu'elle exprime elle-même en disant: «... je suis *vierge*». Ce que la grâce avait suscité en elle, c'était donc un «desiderium virginitatis», comme le disait déjà saint Thomas([41]).

D'autres auteurs encore, dans la tradition médiévale, s'étaient exprimés d'une manière semblable. Rappelons le texte de saint Bernard, déjà cité plus haut (p. 489): «Bene igitur *gratia plena*, quae et *virginitatis gratiam* tenuit, et insuper fecunditatis gloriam acquisivit». L'explication s'articule en deux membres; mais seul le premier reprend le mot «*gratia*» du salut de l'ange; la maternité de Marie, dans le second membre, est appelée «fecunditatis *gloria*». C'est donc plus particulièrement la *virginité* de Marie, antérieurement à sa maternité, que Bernard présente comme l'effet de la *grâce*. Une interprétation presque pareille se lit dans la *Glossa ordinaria*([42]).

([41]) *S. th.*, III, 28,6: «eam (virginitatem) in desiderio (habuit)». Voir aussi M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ* (Paris 1928) 18: «Marie a voulu dire qu'étant vierge, comme l'ange le savait, elle désirait demeurer telle»; mais il ajoute: «... ou, comme ont traduit les théologiens [?], qu'elle avait fait vœu de virginité et entendait le garder». Un peu plus loin, il revient à sa première formule, qui est la meilleure: «'Je ne connais pas' dans sa pensée, c'est: 'Je désire ne pas connaître'. Elle ne dit pas: 'Je ne connaîtrai jamais', pour ne pas traverser les desseins de Dieu; elle attend la suite de cette ouverture».

([42]) Dans la recension défectueuse de la *Glossa ordinaria* qui se lit dans Migne (PL 114, 246 C), les mots «gratia plena» ne reçoivent aucun commentaire; celui que nous allons citer se trouve dans la meilleure édition de la Glose: *Biblia sacra cum glossa ordinaria*..., T. V (Antverpiae 1617) 682. Le texte y est précédé d'un nom cité en abrégé: *Gr.*, ce qui signifie sans doute Grégoire le Grand; mais nous ne sommes pas parvenus à retrouver ce commentaire dans ses œuvres. En réalité, nous avons constaté que le texte de la Glose est la fusion de deux passages des commentaires de Bède: les deux premiers membres (jusqu'à «... perfrui») sont empruntés à une homélie sur Lc 1,26-38 (*Hom.*, 1,3; CCL 122, 16), le troisième est un abrégé de ce qu'il dit dans son commentaire de Lc (*In Lc.*, 1,28: CCL 120, 31). L'agencement des deux dans la Glose a été fait très habilement.

Vere *gratia plena*,
quae prima inter fœminas
virginitatis gloriosum munus Deo obtulit,
quae etiam ideo Angelico visu et alloquio
meruit perfrui,
quae gratiae totius auctorem mundo edidit.

Cette fois, la phrase est à trois membres: ils correspondent à la structure ternaire que nous avons découverte précédemment dans le texte. Seul le premier membre est directement lié à *gratia plena*, à savoir que Marie a fait à Dieu *l'offrande de sa virginité*, celle-ci étant considérée comme un «don» (on notera un certain parallélisme entre *gratia* et *virginitatis munus*). L'apparition et le message (*alloquio*) de l'ange, dans le deuxième membre, viennent *s'ajouter* au premier (cf. *etiam*), comme ce que Marie avait mérité (*meruit*) par son offrande. Quant à la maternité de Marie (troisième membre), c'est-à-dire le fait qu'elle allait enfanter pour le monde l'auteur de toute grâce, il est comme une conséquence des deux étapes précédentes, même si — en soi — c'est l'élément principal. Mais l'offrande elle-même que Marie avait déjà faite de sa virginité était directement orientée, par-delà le message (*alloquio*) de l'ange, au don qu'elle allait faire au monde, en enfantant l'auteur de toute grâce. Toutefois, du point de vue de Marie elle-même, l'expression du début, *gratia plena*, décrit le premier moment, l'offrande (*obtulit*) qu'elle avait faite du «don glorieux de sa virginité». Reportée sur le mot grec (κεχαριτωμένη), cette interprétation signifie que Marie a été «transformée par la grâce», en ce sens qu'*elle avait offert à Dieu sa virginité*. Certes, dans ces formules médiévales s'exprime une exégèse que nous avons nous-même jugée excessive (cf. *supra*), celle du «*votum* virginitatis»[43]. Mais si on ramène ce «votum», ce propos, à un «desiderium», à

[43] Si on se réfère au texte lui-même de l'homélie de Bède dont ce texte est tiré (moyennant de légères adaptations), cette référence au vœu devient évidente; Bède parle encore plus clairement de ce *propos de virginité* à propos de Lc 1,34 («disposui», *Hom.*, 1,3: CCL 122, 17; «propositum ... decrevisse», *In Lc.*, 1,34: CCL 120, 33); mais il est significatif qu'il découvre déjà ce thème dans *gratia plena* de 1,28. Bède a bien vu que les deux textes (1,28 et 1,34) sont parallèles; nous l'avons dit nous aussi; mais nous parlerions plutôt d'un *désir de virginité* pour expliquer 1,34, et c'est dans ce «désir», croyons-nous, que s'exprimait concrètement le fait que Marie avait été «transformée par la grâce» (1,28).

une *orientation* profonde, à une *attirance* secrète, toujours soumise et disponible au dessein de Dieu, on garde l'essentiel de l'exégèse traditionnelle de Lc 1,34 et l'on arrive pour Lc 1,28 (grâce à ce parallélisme des deux versets) à la meilleure et la plus belle des interprétations que l'on ait proposées pour la première parole de l'ange à Marie, interprétation qui est éclairée par la réponse de Marie elle-même à l'ange. Ajoutons encore cette remarque: plus qu'un éventuel *propos* délibéré de Marie (qui serait une décision de sa *volonté*), c'est bien plus son *désir* intime, sa profonde *propension* à la virginité, qui mérite, dans le plein sens du terme, d'être appelée une *grâce*.

Est-ce que cette interprétation de κεχαριτωμένη ne s'écarte pas de celle de la Tradition? En un sens, oui, puisqu'au lieu de dire que l'effet de la grâce en Marie était sa *sainteté*, sa *pureté*, nous avons plutôt parlé de son *désir profond de rester vierge*.

Mais ces deux thèmes étaient déjà rapprochés, bien avant saint Bernard et la *Glossa ordinaria*, dans l'hymne byzantine citée dans notre premier article (p. 377): nous y avons observé, d'une part, le parallélisme entre «vierge *immaculée*» (thème traditionnel de la *pureté* de Marie) et «vierge *transformée par la grâce*» (thème lucanien de l'aspect *causatif* de la grâce). D'autre part, on doit aussi noter que ces deux termes (ἀμίαντε et κεχαριτωμένη) y sont l'un et l'autre juxtaposés à παρθένε, c'est-à-dire liés à un troisième thème, celui de la *virginité* de Marie, ce qui nous rapproche encore davantage du texte de Luc(44). La «virginité» de Marie et sa «transformation par la grâ-

(44) Voir encore les hymnes chrétiennes citées dans «Étude philologique», n. 52, et celle de saint Joseph l'Hymnographe (ci-dessus, n. 21). Mais le même rapprochement entre κεχαριτωμένη et παρθένε est encore plus ancien; on le trouve déjà dans une homélie mariale, écrite après la controverse nestorienne, au lendemain du concile d'Éphèse, par THÉODOTE D'ANCYRE († avant 446), *In Sanctam Mariam Dei Genitricem*, 12: «*Réjouis-toi, vierge transformée par la grâce* (χαῖρε..., παρθένε κεχαριτωμένη), mère parmi les vierges et vierge parmi les mères, image des unes et des autres, et dépassant les unes et les autres par ta manière d'agir» (PO 19, 331,29-32); cf. aussi le n° 11: θεοχαρίτωτο παρθένος (329,20).

On peut même dire que le rapprochement des deux termes était déjà suggéré par Luc lui-même. Dans l'introduction du récit (1,27), l'évangéliste emploie par deux fois le substantif «vierge» pour désigner Marie. Or, c'est à cette «vierge», παρθένος, que l'ange dit aussitôt: χαῖρε κεχαριτωμένη (1,28). Et puisque, suivant l'interprétation de É. Delebecque pour ce verset (cf. p. 498), le salut de l'ange à la *vierge* signifie: «Réjouis-toi *d'être transformée*

ce» sont liées. Tout cela montre que l'interprétation de Lc 1,28 proposée ci-dessus (la grâce de la virginité) n'est qu'une spécification ultérieure de l'interprétation traditionnelle (et qu'elle était peut-être déjà implicitement présente dans le récit de l'évangile), c'est-à-dire que la grâce de la *virginité*, chez Marie, est un aspect essentiel de sa *sanctification*: «Elle vit *pour Dieu* dans la confiance», dit très bien R. Guardini; c'est l'attitude qu'il appelle proprement «mariale»: la virginité s'exprime en Lc 1,34 «comme ce comportement fondamental qui caractérise Marie dans son être et dans son sentiment intime»([45]). Nous pouvons encore éclairer ceci par le texte classique de Paul sur la virginité chrétienne. Marie est portée à vivre intégralement *pour le Seigneur*: elle «a le souci des affaires du Seigneur, elle cherche comment plaire au Seigneur» (1 Co 7,35). Bien qu'elle soit liée à un homme, elle déclare qu'elle «ne connaît pas d'homme» (Lc 1,34); elle vit «comme si elle n'en avait pas» (cf. 1 Co 7,29). C'est pourquoi on peut dire que *la virginité chrétienne*, bien avant d'être proclamée comme un idéal par Jésus, est née, sous l'effet de la *grâce* (Lc 1,28), dans le *cœur* de Marie, en préparation à l'Incarnation. Elle vécut *la virginité du cœur* avant de connaître la virginité de la chair.

Ajoutons que la référence aux sentiments intimes de Marie est mieux en situation que l'indication générale de sa sainteté, qui aurait ici quelque chose d'abstrait, de lointain, d'irréel, par rapport à la situation présente; au contraire, le désir de la virginité chez Marie était la préparation concrète et existentielle que la grâce avait opérée en elle pour ce à quoi Dieu la destinait, sa maternité *virginale*. Nous retrouvons ainsi le lien organique et le rôle fonctionnel des trois moments de l'épisode décrits ci-dessus: ils mettent en pleine lumière la parfaite cohérence et la belle harmonie du dessein de Dieu.

---

par la grâce», le contexte immédiat suggère que «*transformée par la grâce*» se réfère à la situation qui vient d'être décrite, à savoir que Marie était «*vierge*»; en d'autres termes, παρθένος (v. 27 *bis*) et κεχαριτωνένη (v. 28), qui sont ici rapprochés, semblent avoir déjà chez Luc une corrélation directe: si Marie était «vierge», c'est précisément parce qu'elle avait déjà été «transformée par la grâce». C'est la formule de Théodote d'Ancyre: παρθένε κεχαριτωμένη, reprise dans les hymnes postérieures de la tradition byzantine.

([45]) GUARDINI, *La Mère du Seigneur*, 36-37.

Conclusion

Nous avons dû parcourir un long itinéraire, car les matériaux qu'il fallait inventorier et analyser étaient abondants et variés. Mais en terminant, il est aisé de montrer brièvement le sens de cette enquête et de faire voir tout son impact sur l'interprétation de Lc 1,28.

1. La base de l'analyse était strictement philologique. C'était nécessaire. Car jusqu'à ce jour, il faut bien le reconnaître, on n'avait pas encore pris un tel point de départ, dans l'étude exégétique et théologique de ce verset, ce qui est à tout le moins paradoxal. Sans doute, le résultat de notre enquête n'a rien de révolutionnaire. Mais s'il est vrai qu'il était déjà connu, il faut reconnaître aussi qu'il ne s'était pas imposé, et surtout, qu'on n'en avait pas tiré toutes les conséquences, en ce qui concerne le sens théologique de κεχαριτωμένη. Il était donc utile de verser au débat un dossier en bonne partie nouveau, pratiquement complet, pour montrer, plus clairement que naguère, ce qui dorénavant devrait s'imposer à tous, étant donné qu'il s'agit d'une donnée irrécusable. La voici: le verbe χαριτοῦν, appliqué à Marie en Lc 1,28, appartient à la catégorie des verbes *causatifs* (appelés par les anglais et les allemands «factitifs»), dont le sens s'exprime au mieux en français par le verbe «rendre» suivi d'un prédicat qui décrit l'effet produit (par ex. *rendre* libre, *rendre* aveugle); χαριτοῦν, dès lors, signifie dans la langue commune «*rendre* gracieux» (Bailly), *rendre* agréable ou aimable, ce que nous avons pu documenter par de nombreux exemples (le prédicat y est pris tantôt au sens physique, tantôt au sens moral ou religieux); ce verbe causatif décrit donc un vrai *changement* (par rapport à la situation antérieure), une *transformation* opérée par la χάρις, quelle qu'elle soit, à tel point que cette «grâce» se manifeste ou transparaît, dans la personne ou dans la chose qui en bénéficie. Rappelons l'heureuse formule de Chrysostome dans son commentaire de Ep 1,6: ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς = ἡμᾶς ἐπιχάριτας *ἐποίησε*.

En Lc 1,28, certes, nous avons un participe passif, mais il garde sa valeur verbale; la dynamique qu'implique ce verbe en -οῦν nous a donc permis de proposer comme traduction de κεχαριτωμένη appliqué à Marie: «*transformée* par la grâce». Car il était impossible d'encore traduire ici, comme tout à l'heure, cette forme verbale par

«*rendue* gracieuse»([46]); dans ce texte de l'évangile, cela aurait été équivoque et faux; car l'adjectif français «gracieux» n'a qu'un sens *profane*; par contre, le substantif «grâce», que nous avons réintégré, comprend tout le champ sémantique de la grâce *de Dieu*, au sens théologique où l'entend le NT. Il reste cependant qu'après l'enquête philologique il restait à montrer ultérieurement en quoi consistait concrètement cette «transformation par la grâce» opérée en Marie; ici, le texte parallèle de Ep 1,6 était déjà précieux, car il fait voir que ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς décrit la «rédemption» réalisée par Dieu, «la rémission des péchés» qu'il nous accorde, pour nous rendre «*saints et immaculés* en sa présence». Le sens est fondamentalement le même pour Marie, comme l'a bien compris la Tradition. Mais il peut encore être précisé, comme on va le voir.

2. Car une deuxième conclusion (entièrement nouvelle, cette fois) a pu être tirée d'une confrontation précise de Lc 1,28.30 avec d'autres cas où l'on trouve le même rapprochement de χαριτοῦν et εὑρεῖν χάριν. Trop souvent, à tort, on y voit des synonymes. Mais ces deux formules doivent être distinguées; et même, malgré les apparences (puisqu'il ne s'agit, dirait-on, que de *deux* formules semblables), elles appartiennent en fait à une structure *ternaire* (κεχαριτωμένη – εὗρες χάριν – καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ). Or, — voilà le paradoxe — ces moments successifs appartiennent tous les trois, d'une manière ou d'une autre, au thème général de la grâce, de la réalisation du dessein du salut([47]). D'où la confusion compréhensible que nous

([46]) Cette traduction serait possible dans un texte non chrétien, mais non pas dans le NT. On appréciera sur ce point la position très précise du dictionnaire de Bailly: il donne comme second sens de χαριτόω: «*rendre gracieux*», mais cite uniquement comme exemples deux textes profanes (ceux du sophiste Libanius et du rhéteur Nicéphore: voir dans notre premier article les notes 29 et 30); mais pour le premier sens du verbe, il n'indique que les trois textes bibliques, et traduit: «remplir de la *grâce divine*» ou «être rempli de la *grâce divine*». Ici, Bailly n'emploie plus «gracieux»: il a très bien vu qu'il s'agit de la «grâce»; et il spécifie: «divine» (mais cela n'empêche nullement que ce soit l'*homme* qui en est *rempli*). L. Cerfaux, lui aussi, soulignait à juste titre que, dans la langue sacrée, χαριτόω «garde naturellement quelque chose de la valeur propre de χάρις» («Gratia plena», 36).

([47]) Ce qui montre bien que ces trois moments successifs ne sont que la réalisation d'un dessein *unique*, le dessein de Dieu, autrement dit, la manifestation historique de sa bienveillance, de sa *faveur* à notre égard; mais ce dessein transcendant lui-même n'est pas décrit dans le texte; Luc ne parle que

avons pu constater dans l'histoire de l'exégèse, surtout à l'époque moderne. Car on a voulu rattacher «gratia plena» *à chacun de ces trois moments* (qui sont, certes, indubitablement liés entre eux, mais distincts); et un Ludolphe le Chartreux, dans son éclectisme (cf. p. 489-490), semble même les avoir groupés tous les trois. Voyons cela de plus près.

a) Certains, tels Ambroise et Jérôme, ont situé cette «grâce» de Marie au *troisième* stade de la réalisation du dessein de Dieu sur elle, c'est-à-dire qu'ils l'ont identifiée directement à sa divine *maternité*. Mais cette exégèse est difficile à soutenir: que Marie ait porté dans son sein «l'auteur de la grâce» était évidemment pour elle une grande «grâce»; mais ce moment encore *à venir* («tu concevras») ne pouvait être désigné à l'avance par l'ange au moyen du participe *parfait* κεχαριτωμένη (48).

b) D'autres, surtout les protestants — depuis la Réforme jusqu'à nos jours — ramènent souvent «pleine de grâce» à «tu as trouvé *grâce auprès de Dieu*» (v. 30), c'est-à-dire au *deuxième* stade de notre structure temporelle; cette «grâce» à laquelle l'ange se réfère, ils la voient donc uniquement *du côté de sa source*, du côté de *Dieu*, et n'y reconnaissent que «la bienveillance de Dieu», la faveur divine, ou encore, l'«élection» de Marie, sa prédestination (49). Mais une telle

---

de son exécution temporelle, en ce moment central du déroulement de l'histoire du salut.

(48) Il faut reconnaître que le caractère paradoxal de cette interprétation ne pouvait pas apparaître aussi nettement pour ceux qui, comme Ambroise et Jérôme, se basaient sur le texte *latin*, car «gratia plena» est statique et n'implique plus de référence ni au *passé* ni à l'*action de Dieu*. Cependant il restait dans cette exégèse une réelle difficulté: voir dans «gratia plena» une référence au *futur* («concipies... paries») n'est possible qu'au prix d'une audacieuse anticipation, qu'il est difficile de légitimer.

(49) Voici un exemple tout à fait récent de cette interprétation. Dans sa recension du livre de B. GHERARDINI, *Lutero-Maria: pro o contro?* (Pisa 1985), publiée dans *Protestantesimo* 41 (1986) 156-162 (cf. 160), E. Campi renvoie à son propre ouvrage paru l'an dernier, dont le thème est parallèle à celui de Gherardini, comme le montre le sous-titre: *Zwingli e la Vergine Maria* (Torino 1986) 74; il en tire une interprétation de κεχαριτωμένη (celle de Zwingle) qu'il oppose à celle de Gherardini: le mot de l'ange, dit-il, ne doit pas se comprendre en ce sens que «Maria era piena di grazia *propria*» (qui l'a jamais prétendu?), mais que «tutta la grazia di cui era ricca e piena, proveniva *da Dio*» (tout croyant sera d'accord: la «grâce» ne peut provenir

interprétation nous paraît totalement exclue pour une série de raisons: tout d'abord, κεχαριτωμένη et εὗρες χάριν, nous l'avons montré, ne sont pas synonymes; de plus, on n'a jamais donné aucune preuve que le verbe χαριτοῦν peut indiquer l'élection ou la prédestination; l'expression du v. 30, elle non plus, ne peut avoir ce sens (dans ce récit d'ailleurs, Luc, à la différence de Paul en Ep 1,5-6, ne mentionne nulle part l'élection, même s'il la suppose partout): «trouver grâce auprès de Dieu» signifie «plaire à Dieu»; mais dans notre contexte, si l'ange révèle à Marie qu'elle «plaît à Dieu», c'est en raison d'une action divine *antérieure*, qui avait déjà exercé son *effet* sur elle, et qui est décrite ici dans le κεχαριτωμένη qui précède (au v. 28); enfin, l'emploi du verbe *causatif* χαριτοῦν (et cela, à une forme *passive* dont Marie est le sujet) oblige à situer l'action de la «grâce» *du côté de l'effet* qu'elle a déjà produit, c'est-à-dire en Marie.

c) Pour un troisième groupe enfin (pour la tradition catholique dans son ensemble), la «grâce» (χάρις) désignée dans «*gratia plena*» (ou dans κεχαριτωμένη) est la grâce *déjà reçue et possédée* par Marie, *avant* sa maternité, et même, *bien avant* l'Annonciation (ce qui explique l'emploi du verbe au parfait passif). Dans notre schéma ternaire, cette période antérieure (sans doute assez longue) constitue le *premier* des trois temps; celui-ci cependant est dynamiquement orienté vers les deux autres: si Marie a été «transformée par la grâce», c'était uniquement en préparation à sa maternité virginale.

C'est ce type d'interprétation qui est devenu dominant dans l'histoire de l'exégèse de Lc 1,28, à partir de la fin de l'âge patristique. Notre propre analyse a cherché à la préciser davantage, en met-

---

que de Dieu). Mais il conclut d'une manière étrange: être «pleine de grâce», pour Marie, signifie donc simplement: «essere sommamente *amata* da Dio» (c'était déjà l'exégèse indéfendable de Flacius Illyricus, cf. «Étude philologique», 368, n. 25), «essere *prescelta* tra tutte le donne. Poiché grazia è *sola la benevolenza di Dio*» (nous soulignons).

Nous y sommes: voilà de nouveau le thème de l'*élection*; mais voilà en outre le fameux «*sola*» de la Réforme. Nous demandons simplement: pourquoi «la bienveillance *de Dieu*», pourquoi donc la *grâce* (qui certainement «vient *de Dieu*») ne pourrait-elle pas *aussi* produire un *effet* de transformation *en Marie*? Est-ce que la grâce n'opère pas en nous la rédemption et le salut? Voyons le cas parallèle de Ep 1,6: si la grâce ne change rien dans l'homme, comment expliquer ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, d'après lequel Dieu nous a accordé «la *rémission* de nos fautes» (v. 7), afin de nous *rendre «saints et immaculés* en sa présence» (v. 4)?

tant surtout à profit le parallélisme entre les vv. 28 et 34: κεχαριτωμένη, avons-nous dit, ne décrit pas simplement la *sainteté* de Marie (c'était l'exégèse de la Tradition), mais son *désir profond de la virginité*, un désir d'être à Dieu, qui lui était inspiré par la grâce de Dieu, précisément pour la préparer à une maternité virginale.

3. Telles sont les conclusions essentielles de toute cette recherche. Elles ne peuvent manquer de soulever un problème, surtout si on se rappelle notre état de la question dans la première partie de l'article précédent: comment se fait-il que, depuis le XVIe siècle, règne encore toujours un désaccord entre protestants et catholiques, au sujet du sens à donner à l'épithète κεχαριτωμένη appliquée à Marie?

La raison, manifestement, n'est pas à chercher dans la différence des analyses philologiques ou exégétiques du texte: elle est d'ordre théologique et confessionnel; nous le laissions déjà entendre au début du premier article. Les protestants, qui ont une opinion forensique de la justification par la foi seule et pour qui, en un certain sens, la grâce reste extrinsèque à l'homme et se réduit à la pure miséricorde de Dieu (*sola gratia*, la grâce comme *favor Dei*), le κεχαριτωμένη de Lc 1,28, on le comprend, ne pouvait être interprété que comme l'expression de «la seule bienveillance de Dieu» envers Marie, selon l'expression récente de E. Campi([50]); mais rend-on ainsi justice à toute la portée causative du verbe employé dans l'évangile? D'autre part, on doit reconnaître que, dans la tradition catholique occidentale, qui partait unilatéralement du «gratia plena» latin, certains théologiens ont été parfois portés à considérer cette «plénitude» en elle-même, trop détachée de sa source, alors que le texte original ne parle pas de «plénitude», mais indique avec force l'*effet* produit en Marie par la grâce de Dieu. Pour les uns comme pour les autres, le retour à l'Évangile s'impose.

Vatican II, de fait, a invité les fidèles à considérer l'étude de la Sainte Écriture comme l'âme de la théologie (DV 24). Ceci est fondamental également pour le dialogue entre protestants et catholiques, très particulièrement dans l'étude d'un passage comme Lc 1,28, qui est d'une grande importance, aussi bien pour la théologie de la *grâce* que pour la théologie *mariale*. Dans la mesure où tous, très consciencieusement et objectivement, s'efforceront de saisir et d'accepter

([50]) Voir la note précédente (fin du premier paragraphe).

dans toute sa richesse, dans sa précision aussi et dans toute sa profondeur, ce texte de l'évangile, on peut espérer qu'au lieu de rester objet de controverse, il favorisera la convergence des confessions et deviendra peut-être un facteur de progrès dans le dialogue œcuménique.

Institut Biblique Pontifical
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Ignace DE LA POTTERIE, S.J.

SUMMARY

In an earlier article (*Bib* 68 [1987] 357-382), we undertook a philological study of the verb *charitoô* as applied to Mary in Luke 1,28. The conclusion was that *kecharitômenè* describes the transformation caused in Mary by grace. The present article is an exegetical and theological study of the same verse in three parts: 1) an analysis of the only parallel text in the NT, *echaritôsen hèmas* in Eph 1,6; 2) the meaning given to *kecharitômenè* in Tradition, especially since the Byzantine and medieval period; 3) a detailed study of *kecharitômenè* in its immediate context, beginning with the double parallelism found in its structure (vv. 28 and 30; vv. 28 and 34).

The results show that *kecharitômenè* describes not only the grace of purification received by Mary, but more especially "the grace of virginity" (St. Bernard), in preparation for her virginal motherhood at the Incarnation. In the conclusion, it is asked whether a careful study of this gospel verse (on Mary and on grace) might not be a good basis for discussion in order to further ecumenical dialogue.

Jesus the Judge: Forensic Process in John 8,21-59

This study of John 8 takes its clue from what appears to be a contradiction in the text. In 8,15 Jesus states that "I judge no one", a fair statement in light of the fact that he is himself being judged by others (see 7,32.45-52). But in 8,26, the situation is reversed, as Jesus states "I have much to say about you and much to judge". It is my hypothesis that John 8,21-59 contains a considerable amount of forensic imagery and that its narrative is formally structured as a forensic process, a trial in which Jesus is no longer plaintiff but judge. While a forensic approach to the Fourth Gospel is scarcely new(1), John 8,21-59 has not been examined in this regard, an important thematic perspective which thoroughly pervades the Fourth Gospel.

I. Typical Forensic Process

If, according to the hypothesis of this study, John 8,21-59 is structured as a typical forensic process, it is necessary to know what that process would look like. For only when we know that can we have a better grasp of the elements of John 8 and see how they conform to the cultural expectations of a forensic proceeding. The issue initially seems somewhat complicated, for the first-century

(1) Interest in the forensic aspects of the Fourth Gospel has grown steadily: see R. BULTMANN, *The Gospel of John* (Philadelphia 1971) 50, 84-97, 145, 172, 237-284; T. PREISS, *Life in Christ* (SBT 13; Chicago 1954) 13-27; W. A. MEEKS, *The Prophet-King* (NovTSup 14; Leiden 1967) 61-67, 305-307; A. A. TRITES, *The New Testament Concept of Witness* (SNTSMS 31; Cambridge 1977) 76-124; J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (revised and enlarged; Nashville 1979) chs 3-4; A. E. HARVEY, *Jesus on Trial* (Atlanta 1976); J. BEUTLER, *Martyria* (Frankfurt 1972); and my "John III — A Debate Over Johannine Epistemology and Christology", *NT* 23 (1981) 117-118.

world did not enjoy a uniform forensic system. From the Roman trial of Jesus by Pilate, we know a great deal about Roman judicial process(2). The following diagram indicates six formal elements in Jesus' Roman trial, as seen in the accounts of both Luke and John:

Forensic Elements	Luke	John (a)	John (b)
1. *arrest*	23,14a	18,1-11	—
2. *charges*	23,14b	18,29-30	19,7
3. *cognitio*	23,14c	18,33-38	19,8-11
4. *verdict*	23,14d	18,39	19,6
5. *sentence*	23,15b	—	19,12-16
6. *judicial warning*	23,15c	19,1-4	—

This procedure is also evident in the trials of Paul before the Roman governors, Felix and Festus(3). In such forensic proceedings, the identity and authority of the judge is evident from the beginning; the process consists mainly in the *cognitio* of the judge, in which he evaluates the testimony of the plaintiff in response to the charges alleged against the plaintiff. In Acts, moreover, we have formal forensic speeches, both those of Paul's accusor, Tertullus (24,2-8), and those of Paul, the plaintiff (22,1-21; 24,10-21; 26,1-23), which are readily intelligible in terms of classical forensic rhetoric(4).

But Jesus and many of his early followers were engaged in forensic proceedings with Jews as well as Romans, as is evident in the trials before the Sanhedrin both of Jesus in the synoptic gospels and of Peter and John in Acts 4 and 5. Jewish forensic process in many

(2) The standard work on Roman legal process in the provinces of the empire is that of A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963), which replaced the study of H. J. CADBURY, "Roman Law and the Trial of Paul", *The Beginnings of Christianity* (eds. F. JACKSON and K. LAKE) (London 1933) V. 295-337.

(3) See my *The Passion According to Luke* (New York 1985) 104-107.

(4) See my study "The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function", *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (ed. C. H. TALBERT) (New York 1984) 210-224.

ways differed from Roman[5]. *Legal Authority*: the "judges" may not necessarily be legal magistrates with clearly defined authority but the leading men[6] of the city or village. For example, Jesus is tried before the Sanhedrin, which consisted of the Chief Priests, as well as Scribes and Elders, and Susanna was simply tried before the Elders. *Matters of Arbitration*: as Harvey points out, some trials might focus on the establishment of fact, as in the case of murder or theft, for which purpose eyewitnesses are indispensable. But many forensic situations might deal with allegations or claims by witnesses (see 1 Kgs 21,12-14), in which case the brunt of the process consists of the testimony of honorable witnesses and the scrutiny of these witnesses, as the case of Susanna and the elders demonstrates. No new evidence is presented before the judging elders, only the discrediting of the accusing witnesses whose testimony is shown to be contradictory, and so false[7]. Considerable attention will be placed, then, on the veracity of the witnesses and on their character. *Witness and Character*: testimony from an honorable, educated, prominent person simply commands more credibility in forensic situations than that of a slave, a woman, or an uneducated person (see Acts 4,13). Jewish forensic process, then, was much less formally structured than Roman procedure. The judges might well be the elders of the city or village, assembled in the city gate, who attend primarily to the testimony of witnesses and their character. Obviously both Roman and Jewish forensic procedures are similar in that "judges" assemble to hear "charges" and investigate the truth of the witnesses in the case.

(5) Studies of first-century Jewish forensic process are not well advanced, as most of them have focused either on the legality of Jesus' trial before the Sanhedrin or the qualifications of a good witness; see *t. Sanhedrin* 5.1-5; Z. W. FALK, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth* (Leiden 1972) 98-110. For an enlightened and succinct description of Jewish forensic process, see HARVEY, *Jesus on Trial*; see also, J. D. M. DERRETT, "Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge", *NTS* 18 (1971-72) 178-191.

(6) See D. A. MCKENZIE, "Judicial Procedure at the Town Gate", *VT* 14 (1964) 100-105.

(7) HARVEY, *Jesus on Trial*, 20-21.

II. Jesus Does *Not* Judge (8,12-20)

Before we can examine the forensic procedure in 8,21-58, we must attend to 8,12-20, which is itself a forensic process. But in 8,12-20, Jesus insists that he does not judge (v. 15), whereas he shortly proclaims that he "has much to judge" (v. 26). This important *aporia* might be taken as a clue to different layers of tradition in the Fourth Gospel. At present, let us examine 8,12-20 in terms of the forensic process presented there.

Regarding 8,12-20, scholars agree that it is of a piece with John 7(8). The occasion is still the Feast of Tabernacles (7,2), and Jesus claims to offer Christian replacements for the water (7,37-39) and light (8,12) which are prayed for at this feast. More importantly, the forensic process begun in ch 7 continues in 8,12-20, as the following synopsis indicates:

1. *Legal Claim*

8,12	*7,37*
claim: Jesus = light I am the light of the world.	claim: Jesus = water If any one thirst, let him come to me and drink.
	7,38
He who follows me will not walk in darkness, but will have the light of life.	He who believes in me, as the Scripture says, "Out of his heart shall flow rivers of living water".

2. *Basis for Testimony: First-Hand Knowledge*

8,14	*7,17*
Even if I bear witness to myself, my testimony is true; for I	If any man's will is to do his will, he will know whether the

(8) For example, R. BROWN, *The Gospel According to John* (AB 29; Garden City 1966) 342-345 and R. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John* (New York 1982) II, 187-196.

know whence I have come and whither I am going.

teaching is from God or whether I am speaking on my own authority.

3. *Demand for Impartial Judgment*

8,15

You judge according to the flesh; I judge no one.

7,24

Do not judge according to appearances but judge with right judgment. (See debate over whether the Christ or a prophet can come from Galilee, 7,27.40-44.52)

4. *Acceptable Testimony: Two Witnesses*

8,16-18

Yet even if I do judge, my judgment is true, for it is not I alone that judge, but I and he who sent me. In your law it is written that the testimony of two people is true. I bear witness to myself and the Father who sent me bears witness to me.

7,26-27

My teaching is not mine but his who sent me; if any man's will is to do his will, he shall know whether the teaching is from God or whether I am speaking on my own authority.

5. *Authorized Testimony: Agent Sent From God*

8,19

"Where is your Father?" Jesus answered: "You know neither me nor my Father; if you knew me, you would know my Father also".

7,18

Who speaks on his own authority seeks his own glory; who seeks the glory of him who sent him is true and in him there is no falsehood.

6. *Setting of the Forensic Dispute*

8,20a	*7,14*
These words he spoke in the treasury, as he taught in the temple.	Jesus went up into the temple and taught.
8,20b	*7,30a*
But no one arrested him.	They sought to arrest him, but no one laid hands on him.

8,12-20 is linked with ch 7 not only in terms of Jesus' claims to be the replacement of the Feast of Tabernacles, but is formally shaped like ch 7 according to elaborate forensic procedure. Put simply, Jesus is the plaintiff and the assembled Jews are his judges. In both texts, (1) Jesus makes a claim before the assembly of Israel in its most sacred location, the temple: he is Israel's water (7,37-39) and its light (8,12). (2) The Jews examine the basis for his claim primarily in terms of the legitimacy of the claimant: a witness should have first-hand information (8,14)(9) or be informed on the topic to which he witnesses (7,15). What makes Jesus an apt witness in this instance is that he is truly "in the know": he knows whence he comes and whither he goes (8,14), while they do not know (7,27). They might be "in the know", if they were devoted to God (7,17). Because of his superior knowledge, Jesus' claim and testimony ought to be acceptable at court. (3) Instructions are given to the judging public to judge justly and fairly; they should not judge with partiality(10), according to the flesh or appearances (8,15; 7,24). (4) The testimony of a single witness is not acceptable in Israel's court (Deut 19,15); yet two witnesses testify to Jesus' claims: Jesus and the one who sent him (8,16-18; 7,26-28). (5) Jesus claims to be a valid witness, deputized by the most honorable person as his personal agent(11), and so he must be received as an acceptable witness

(9) See my article, "The Forensic Defense Speech", 216-218.

(10) See J. BASSLER, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59; Chico 1981) 7-27.

(11) P. BORGEN, "God's Agent in the Fourth Gospel", *Religions in Antiquity* (ed. J. NEUSNER) (Leiden 1968) 137-148.

(8,19; 7,18.28). In form, then, 8,12-20 resembles the kind of forensic procedure typically found elsewhere in the Fourth Gospel, in particular 5,30-46 and 7,13-52[12].

III. A New Trial

If in 8,12-20, Jesus the plaintiff was questioned by his judges about his claims to be the world's light, this is not the case in 8,21ff, where the roles are reversed and Jesus becomes the judge and his audience the plaintiff.

1. *8,21-30 — The New Trial*

8,21-30 sets the stage for the new forensic process which will be played out in 8,31-58. Typical of the Fourth Gospel, 8,21 functions on a literary level as the topic statement for the subsequent narrative[13], and consists of three items: (A) "I go away and you will seek me", (B) "you will die in your sins", and (C) "where I am going you cannot come".

Topic	A. I *go away* and you will *seek me* (8,21a)
	B. and *you will die in your sins* (8,21b)
	C. *where I am going you cannot come* (8,21c).
Development	C'. Then the Jews said: "Will he kill himself, since he says '*Where I am going you cannot come*'?" (8,22).
	B'. *You will die in your sins*, for *you will die in your sins* unless you believe that I AM (8,24).
	A'. When you have *lifted up* the Son of Man then you will know that I AM (8,28).

(12) See U. C. VON WAHLDE, "Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the Jews in the Fourth Gospel", *JBL* 103 (1984) 575-584 and "The Witnesses to Jesus in Jn 5:31-40 and Belief in the Fourth Gospel", *CBQ* 43 (1981) 385-404.

(13) P. BORGER, *Bread From Heaven* (NovTSup 10; Leiden 1965), pointed out how the text in 6,31 (Exod 16,15) functions as the topic statement which is developed in the rest of the Bread of Life Discourse; 3,1-2 functions in a comparable way for ch 3 (see my article, "John III", 115-116). Other examples of this can be found in 4,10 vis-à-vis 4,7-15; 5,18 vis-à-vis 5,19-29; 8,21-24 vis-à-vis 8,25-28; 14,1-4 vis-à-vis the rest of ch 14 and 15,1 vis-à-vis the rest of ch 15.

The development of these topic items proceeds chiastically([14]), starting with the third item. (C) While the statement, *Where I am going you cannot come*, sounds similar to 7,34, the narrator interprets it quite differently in 8,22-23. Of course, correct knowledge of whence Jesus comes and whither he goes is a major Johannine theme([15]), knowledge of which divides insiders from outsiders. The audience "judges according to the flesh", when they misunderstand Jesus' remark as a prediction of his suicide: "Will he kill himself, since he says, 'Where I am going, you cannot come?'" (8,22). Something is askew, as the audience suspects Jesus of suicide, an unholy act which would imply that he is evil and not from God([16]). The truth of the matter is just the reverse; inasmuch as Jesus is "going" back to God, he is going to a world "above", which is "*not* this world" (8,23). "You cannot come", then, is a statement of fact that Jesus and his hearers belong to two different worlds: "You are from below, I am from above; you are of this world, I am not of this world". This is a damning statement in the Johannine idiom, a formal forensic charge. Jesus and his listeners belong to irreconcilable, hostile worlds; he belongs to God's world which they cannot enter, for they are truly outsiders to God and God's covenant.

(B) *You will die in your sins.* Jesus pronounces a sentence on the hearers, viz. that they will die in their sins and never come into God's presence. This is explained in 8,24 to mean that "unless they believe that I AM" they will be sinners and die fixed in that sin, thus truly *not* of the world above which is God's world. 8,24 is the latest and most exalted of the absolute demands issued in the Fourth Gospel:

3,3 *Unless* one is born anew, he cannot see the kingdom of God.

(14) An earlier attempt to outline the structure of John 8 was done by W. KERN, "Der symmetrische Gesamtaufbau von Jo 8, 12-58", *ZKT* 78 (1956) 451-454; while picking out many key words and indicating an *inclusio*, Kern did not engage in a formal study of the text, its logic or Johannine patterns.

(15) See my article, "John III", 116-117.

(16) Josephus, for example, condemned suicide in *B.J.* III. 363-378, calling it "repugnant to that nature which all creatures share, and an act of impiety toward God who created us" (# 369) and "... this crime, so hateful to God, is punished also by the sagest of legislation" (# 376); see F. W. YOUNG, "Suicide", *IDB* IV. 453-454.

3,5 *Unless* one is born of water and the spirit, he cannot enter the kingdom of God.
6,53 *Unless* you eat the flesh of the Son of man and drink his blood, you have no life in you(17).

Whereas these functioned at one time as formal criteria according to which one is reckoned an insider, 8,24 becomes the newest and most transcendent forensic norm of judgment according to which Jesus' listeners will be judged. The ultimate and fatal sin becomes non-compliance with the demand to acknowledge Jesus according to the special formula, "I AM".

(A) The original remark of Jesus, *I go away and you seek me*, again sounds similar to a remark in 7,33:

8,21	7,33
----------	I shall be with you a little longer
I go away	and then *I go* to him who sent me.
and *you will seek me*	*You will seek me*
and die in your sins,	and not find me;
for *where I am going*	*where I am*
you cannot come.	*you cannot come.*

But in Johannine logic, 8,21a contains a statement of double meaning(18), the cryptic significance of which is lost on Jesus' listeners who are from below and of this world. The narrator finally explains it in 8,28 in terms of Jesus' death. Jesus' "going away" and their "seeking" him refer to their attempts to kill Jesus: "When *you have lifted up* the Son of man..." 8,21, then, serves as a topic sentence of three items containing Johannine double-meaning words which are subsequently explained in 8,22-30.

In terms of forensic procedure, 8,21-30 represents a forensic scenario different from that found in 8,12-20, as the following diagram indicates:

(17) One should probably include in this list of rising demands the "unless ..." statements in 13,8 and 15,4.

(18) See E. RICHARD, "Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of John", *NTS* 31 (1985) 96-112.

Forensic Aspect	*8,12-20*	*8,21-30*
Judge	assembled Jews	Jesus
Plaintiff	Jesus	assembled Jews(19)
Charge/crime	false claims: water & light	refusal to believe that Jesus is I AM
Sentence	------	die in their sins.

Let us not underestimate the aggressive tone of Jesus' remarks here. He has absolutely demanded of his audience that they confess him as "I AM", a life-and-death issue, failure to do which results in "dying in sin". Jesus has, moreover, accused his hearers of *not* being of his world: "You are from *this* world, you are *from below*", harsh statements of fact(20) that Jesus, who knows what is in the human heart (2,25), utters in solemn seriousness.

The audience of Jesus pleads "not guilty" to the charges, for as 8,30 indicates, "As he spoke, many believed in him". But this is just the issue that must be investigated(21), inasmuch as it belongs to plaintiffs to plead innocent. The charge still stands; the testimony of the plaintiff must be tested. The trial, then, has just begun: are these plaintiffs telling the truth that they are Jesus' disciples?

8,21 functions not only as the topic statement for the subsequent dialogue, but it heralds the mode of inquiry and the proof which make up the investigation by Jesus, the judge. The form of 8,21-30 differs from the forensic procedure described in 8,12-20, for it exem-

(19) It is best not to try and identify this group of "assembled Jews" too quickly, for they are not necessarily the hostile Jews who attack Jesus in 5,18 or 7,19.32.45-52. As we will argue later, they may well be Johannine group members of a certain stripe.

(20) Compare this with the way Jesus treated Nicodemus in 3,6.11-12 as well as those who followed him in 6,26.

(21) Part of the scholarly concern has been over the relationship of 8,30 and 31: is the audience the same? If people "believe" in Jesus, how is it that Jesus treats them so harshly in 8,31ff? And if 8,31-58 indicates that they are not believers, then how are we to read 8,30 which says they are? The *ambiguity* of 8,30-31, I maintain, is intentional: are those who claim to believe (8,30) in fact true believers? Some of the discussion of this issue may be found in C. H. DODD, "Behind a Johannine Dialogue", *More New Testament Studies* (Manchester 1968) 42-43; BROWN, *The Gospel According to John,* 354-355.

plifies the typical Johannine pattern(22) of *statement/misunderstanding/explanation.* Jesus makes an initial *statement* in 8,21 containing a double-meaning remark which the hearers *misunderstand* because they are outsiders and do not grasp the inner, spiritual meaning of his words (8,22). Jesus then issues an *explanation,* a further word (8,23-30), which exposes the extra meaning coded in his original statement, a pattern found throughout the Fourth Gospel(23), as the following diagram shows.

Statement	3,3	4,10	4,32	6,41	11,11
Misunderstanding	3,4	4,11	4,33	6,42	11,12
Explanation	3,5	4,12	4,34-38	6,43ff	11,13-15

This literary pattern will function in 8,31-58 as the official forensic criterion for testing the truth of the plaintiffs' claims of innocence to the charge made in 8,23-24. Jesus makes this plain in 8,31 when he abruptly establishes a test to see whether the claim in 8,30 that "they believed in him" is true. He states, "You are my disciples, if you remain in my word", that is, if they *understand* Jesus' words correctly(24) and *agree* with them. Their reaction to Jesus' words, then, will determine whether the protestations of innocence in 8,30 are true. The testimony of the plaintiffs must be tested, a process which is conducted by means of the form *statement/misunderstanding/explanation* which, as the following diagram indicates, regularly structures the flow of the discourse in 8,31-58.

Tests	*1st*	*2nd*	*3rd*	*4th*	*5th*
Statement	8,32	8,38	8,41a	8,51	8,56
Misunderstanding	8,33	8,39a	8,41b	8,52-53	8,56
Explanation	8,34-37	8,39b-40	8,42-47	8,54-55	8,58

(22) See H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis* (Bonn 1968) 45-47, 53-67.

(23) Other examples of this pattern in John are:

Statement	11,23	12,27-28	13,27	14,4	16,25-28
Misunderstanding	11,24	12,29	13,29	14,5	16,29-30
Explanation	11,25ff	12,30	13,31ff	14,6f	16,31-33

(24) By correct understanding, we mean the inner or "spiritual" meaning (see 3,6.11-12), not the literal or material sense of his words.

The preliminaries of the forensic process are over, and it is time to get on with the substance of the trial.

2. *8,31-37 — The First Test*

This first test of whether the alleged believers are "truly my disciples" is crafted in traditional chiastic form:

A. If you *remain in my word* (32a).
B. You will know the truth ... set you *free* (32b).
C. We are the *Seed of Abraham* (33a).
D. We have never been *slaves* (33b).
D'. Everyone who does sin is a *slave* to sin; the slave does *not remain* in the house forever, but the son *remains* forever (34-35).
C'. I know that you are *Seed of Abraham,* but you seek to kill me (37a.b).
B'. If the son makes you *free,* you will be truly *free* (36).
A'. My *word finds no place* in you (37c).

The chiastic structure highlights the central issue of the first test: authentic disciples *remain in Jesus' words.* This theme is presented in an *inclusio*: beginning in v. 32a, Jesus makes a conditional statement about authentic discipleship (if you "*remain in my word*"), and in v. 37c, he concludes by stating that at this point "*my word finds no place in you*". By v. 37, the judge concludes that the audience has failed the first test. This motif of "truly abiding", moreover, is highlighted in the middle of the passage when Jesus states that slaves do not *remain* but sons *remain,* indicating the overriding concern with establishing where the hearers truly stand or remain, i.e. discipleship with Jesus([25]).

The rest of this exchange centers around the second issue, the meaning of the terms *free* and *slave.* Jesus' words alone make for authentic *freedom*; but the hearers claim that freedom comes by descent from Abraham, indicating by this that belonging to Abraham

([25]) *Menein* in the Fourth Gospel indicates loyalty and affiliation; for example, 15,4-10 is concerned with remaining in Jesus alone, i.e. loyalty to him; see J. HEISE, *Bleiben* (Tübingen 1967) and BROWN, *The Gospel According to John,* 510-512.

is more important to them than belonging to Jesus[26], which implies at the very least that they are loosely attached to him as disciples.

In terms of uncovering the truth of their claims to be Jesus' disciples, the probative force of this exchange comes precisely from the form in which the dialogue is cast, viz., *statement/misunderstanding/explanation*. Jesus issues a *statement*: "If you remain in my word, you will know the truth". They, of course, *misunderstand* his word, insisting that they have "never been slaves" (v. 33), implying that they do not need or want Jesus' truth or words which alone make for authentic freedom. Jesus then gives an *explanation* which indicates how wrong they are, that they are truly slaves, not free: "You seek to kill me" (v. 37), which must be understood in the Fourth Gospel as the ultimate sin. And, as Jesus indicates, "Everyone who does sin is a slave of sin and the slave does not remain in the house" (vv. 34-35). *Slaves*, therefore, because *sinners*! The dynamic of 8,31-37, then, is a forensic demonstration that these people who claimed to believe in Jesus (8,30), are *not truly Jesus' disciples*:

a) they do not remain in his word because they misunderstand it and reject it;
b) they are not free, but slaves because they are slaves of sin in virtue of their seeking to kill Jesus;
c) they prefer affinity with Abraham, rather than discipleship with Jesus, to give them right covenant standing with God;
d) they are lying when they say that they believe in Jesus.

The correct understanding of the allusions to Abraham in 8,31-37 greatly aids in appreciating the forensic thrust of this passage. A distinction is made between "free" and "slave" and between the son who "remains" and the one who does "not remain". It would appear that we have allusions here to Abraham's two sons, Isaac and Ishmael. According to Gen 16,15, the slave woman, Hagar, bore

(26) The claim to be "Seed of Abraham" rather than followers of Jesus should be seen alongside the dualistic contrast in 9,28-29 where "followers of Moses" are juxtaposed to "his followers", another example in the Fourth Gospel of the "division" motif of the crowds into favorable/unfavorable, in/out groups (see 7,43; 9,16; 10,19).

Abraham a slave son (Ishmael), whereas in Gen 21,1-8, Sarah bore Abraham a free son (Isaac). According to Gen 21,10, however, the slave son did not remain in Abraham's house, because Sarah demanded, "Cast out this slave woman with her son; for the son of this slave woman shall not be heir with my son Isaac". Evidently, the free son remained in the house.

This material has a direct bearing on the argument in 8,31-37, where the primary issue is: who is truly a disciple of Jesus? who is free? and who remains? As the argument goes, the issue is one of being an authentic member of God's covenant community. Descent from Abraham, of course, was regularly claimed in post-biblical Judaism as grounds for membership in God's covenant([27]). The Q-source passage (Matt 3,9/Luke 3,8) and the discussion in Gal 4,21-31 are evidence of the importance in the New Testament both of being of Abraham and of descending from Abraham's true son([28]). While the audience claims to be such when they claim to be "Seed of Abraham", such a claim is ambiguous, for Abraham had two sons, and so testing is needed to discover just how the audience is descended from Abraham and according to which son. Apropos of the argument in 8,31-58, Jesus would not seem to object if his audience really were of Abraham, for then they would do what Abraham did (8,39). What Jesus uncovers, however, is that they are not of Abraham's free son, Isaac, who remained in the house, but of Ishmael, the slave son, who did not remain.

True Disciples	*False Disciples*
1. from Isaac	1. from Ishmael
2. free, legitimate	2. slave, illegitimate
3. remained in the house	3. did *not* remain in the house

Claiming to be "Seed of Abraham", the audience passes itself off as authentic members of God's covenant, but their claim con-

([27]) See T. DOZEMAN, "*Sperma Abraam* in John 8 and Related Literature", *CBQ* 42 (1980) 344-345.

([28]) See, for example, C. K. BARRETT, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians", *Essays on Paul* (London 1982) 154-170.

tains deception. They descend from Abraham, but through the slave, Ishmael, not through the legitimate and free son, Isaac.

But what is wrong with being a descendant of Abraham through Ishmael? While the MT Gen 21,9 only says that Sarah saw Ishmael "playing" with her son Isaac, this point is elaborately developed in the midrashim. In some streams, Ishmael's "playing" was interpreted as idolatrous worship, whereby he was seducing the young Isaac into sin(29); in other places, "Sarah has seen how Ishmael took arrows and shot, with the intention of killing Isaac"(30), a tradition reflected also in Gal 4,29. I suggest that this latter understanding of Ishmael-as-murderer might also be operative in the Johannine argument, for Jesus accuses his hearers of "seeking to kill him" (8,37; see 8,28.40.44 and 59). In fact, this "seeking" of Jesus functions precisely as the proof that the audience is not descended from Abraham through Isaac, but through Ishmael, for they do what Ishmael did, i.e., attempt to kill. This means that they are sinners, slaves of sin (8,34b), and so will not remain in the house. Besides attempted murder, the audience is guilty of lying, for, while they are "Seed of Abraham", they are descended from Ishmael, but would pass themselves off as free sons (8,33). Knowing the Abraham allusions, then, furthers our appreciation of the forensic argument operative in the passage, how their claim to be "Seed of Abraham" needs to be tested to determine from which son, Isaac or Ishmael, the audience is descended.

3. *8,38-40 — A Second Test*

As in 8,31-37, these verses are also crafted in a chiastic arrangement which focuses their meaning.

A. I speak of what I have seen with my Father, and you *do* what you have heard from *your father* (v. 38).

B. They answered him:
"*Abraham* is our *father*" (v. 39a).

(29) This is specially evident in *Tg. Ps.-J., Tg. Yer. I* and *Tg. Neof.* to Gen 21,9; see also, *Gen. R.* 53.11.

(30) *T. Sotah* 6.6, as cited in H. D. Betz, *Galatians* (Philadelphia 1979) 250; see also, R. Le Déaut, "Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien?", *Bib* 42 (1961) 37-43.

B'. Jesus said to them:
"If you were *Abraham's children*, you would do what *Abraham* did, but now you seek to kill me, a man who has told you the truth which I heard from God" (vv. 39b-40).
A'. "This is not what *Abraham did*" (v. 40c).

The key issue in this passage concerns *doing*, either *doing* what "your father told you" (v. 38) or *doing* what "Abraham did" (v. 40c), the argument resting on the presumption that one's pedigree and ancestry are established by *doing* what one's ancestor did (a chip off the old block). On this point, the passage is picking up a point raised in 8,32-37, that Jesus' audience claims to be "Seed of Abraham", a claim partially disputed by showing that the claimants are descended from the slave son, Ishmael. But when the audience again claims that "Abraham is our father", are they truly Abraham's offspring in any sense? Whose offspring are they?

The forensic importance of 8,38-40 lies in the way the passage is once more presented in terms of the familiar pattern. Jesus *states*, "I speak of what I have seen with my Father and you do what you have heard from your father". Indeed this is a cryptic remark, open to many interpretations, the correct one of which only the true disciple will know. The audience *misunderstands* Jesus' remark about his father, that he speaks of God, as well as his remark about their father, who is the Devil. Their claim that "Abraham is our father" is now shown to be totally false, because they do not do what their father did.

We must ask, however, what did Abraham *do*? Traditionally, this has been interpreted in terms of Abraham's faith, a point clearly made in Rom 4 and Gal 3. But post-biblical Jewish authors praised Abraham equally for his hospitality[31], when he received the three heavenly messengers at the oaks of Mamre (Gen 18). If Abraham were the father of Jesus' present audience, they would do what Abraham did, viz., show hospitality to the present heavenly visitor who has come into their midst, even Jesus. But as the text indicates, hospitality is far from their minds, which are set on murder, "... but now you seek to kill me" (v. 40a).

[31] Philo, for example, praises Abraham over and over for his hospitality (*Abr.* 107, 114-116, 132, 167), a point mentioned explicitly by Josephus, *Ant.*, I. 196; see also 1 Clem 10,6-8 and T. Abraham 17.

A second time, then, the judge has probed their testimony and found them not to be telling the truth. Again they do not understand Jesus' word, so how can they remain in it? Again, their claim to be legitimate in virtue of descent from Abraham is challenged and refuted. What remains is the second, insistent charge from Jesus that they "seek to kill me" (8,37.40). If that is the case, then they cannot truly be his disciples.

4. *8,41-47 – A Third Test*

Once again, the passage enjoys a chiastic shape which helps to convey its argument:

A. You *do* what *your father did* (v. 41a).
B. They said to him:
"We were not born of fornication;
we have *one Father, even God*" (v. 41b).
B'. Jesus said to them:
"If *God* were your *Father*, you would love me, for I proceeded and came forth from *God*; I came not of my own accord, but he sent me..." (vv. 42-43).
A'. "You are of *your father* the devil and your will is to *do your father's* desires. He was a *murderer* from the beginning, because there is no truth in him. When he *lies*, he speaks according to his own nature" (v. 44).

The key issue is again *doing* what one's *father did*. Linked with 8,39 and the argument that children prove their ancestry by *doing* what their fathers *did*, 8,41-44 begins and ends with Jesus' severe statement that his audience *does* what its true father *did*, which in this case means murder and lying. The audience, of course, claims to be holy and to be children of God, but Jesus successfully refutes that with his argument that "if God were your father, you would love me", the one whom God sent, whom they seek to kill (8,40a), hardly a "loving" act.

I suggest that there are further allusions to Abraham and his sons in 8,41-44, which have a bearing on the forensic argument here. If we are correct in describing how Jesus has rebutted the claims of authentic membership in God's covenant family because the audience, despite their claims to be "Seed of Abraham", are not de-

scended of Isaac but Ishmael, then we can more easily see how the audience reacts to this slur on their legitimacy. They counter in 8,41 that they are "not born of fornication", that is, illegitimate "Seed of Abraham" and bastards(32) to God's covenant. Philo, for one, clearly indicates that Ishmael was a bastard, not a legitimate son and heir(33). The claim in 8,41, then, is a dis-claimer by the audience, but is it true? The testing of this lies in finding out the audience's pedigree by examining what they *do*, for the principle has been established in 8,31ff that sons *do* what their fathers *did*. Now what did Ishmael do?

As noted above, many midrashic texts state that Ishmael tried to kill Isaac. Gen 21,20 indicates that Ishmael was an accomplished archer, a point which is read back into Gen 21,10, viz., that Ishmael "played with" Isaac. He "played with" Isaac by shooting arrows at him, trying to kill him(34). Gen 16,12, moreover, calls Ishmael a "wild ass of a man", which is interpreted to mean that Ishmael lives in constant conflict with family and neighbors: "His hand against every man and every man's hand against him". Some midrash even interpret this as Ishmael's "plundering lives"(35). Such an understanding of Ishmael will become an important item when we try to understand the remarks in 8,44 that the audience is a murderer, thus taking after their father, *doing* what he *did*. But more on this later. Sufficient now to know that Ishmael was considered a bastard son of Abraham, a son who tried to kill the legitimate son, Isaac. By their deeds you shall know them!

Again the familiar formal pattern we have observed continues to prove that these people who claim to be Jesus' disciples do not remain in his word. Jesus *states* something, albeit cryptic, but

(32) If one asks what is wrong with being illegitimate, the answer must come from the cultural expectations of the first-century Jewish world. Bastards are symbols of men who reject God's discipline (Heb 12,8); they are often the sworn enemies of God's elect (Josephus, *Ant.* V. 233-234); they are not permitted to enter the assembly of the Lord (Deut 23,2). In short, they are honorless, base-born outsiders; see B. MALINA, *New Testament World. Insights From Cultural Anthropology* (Atlanta 1981) 113, 133.

(33) See *Sob.* 8 and *Mut.* 148.

(34) See Sifre Deut 31; *t. Sota* 6.6; *Gen. R.* 53.11; see Josephus, *Ant.* I. 215.

(35) See *Gen. R.* 45.9.

something the inner meaning of which a true disciple would know: "You do what your father did". In one sense they *understand* part of this statement, for they take offense at the slur implied, that they are bastard children of Abraham: "We were not born of fornication!" But they *misunderstand* the reference to their true father, or rather they attempt to keep it hidden, for they claim just the opposite. God is our Father, not the devil! This, of course, is not only incorrect, but a lie. Jesus proves in 8,42-43 that the audience is not obeying their Father/God as they claim, and so are sinners, a point he made earlier in 8,34. Of course the Fourth Gospel debates how one becomes a true child of God. In 1,12-13, it is not those born according to material, physical and earthly criteria (i.e., right clan, circumcision or adoption) who are God's children, but those born according to spiritual criteria, such as belief in Jesus. In 3,3-5, moreover, those who qualify to enter God's kingdom are those born *anothen*, not simply "again" (birth in a literal and material sense), but "from above" (birth by spirit; see 3,6). Having God as Father, then, is a spiritual claim which, according to 1,12-13 and 3,3-6, means belief in Jesus. Not believing in Jesus, how can this audience in 8,41 truly claim that God is their Father? They are perpetrating a lie and deception.

Jesus' *explanation* is anything but an explanation, for it is an undisguised charge that the audience is totally evil. Jesus' remarks in 8,44-47 contain the following four charges:

1) their father is the devil, not God;
2) he was a murderer and a liar, and so are they;
3) "you do *not* believe me" (v. 45) and "if I tell you the truth, why do you not believe me? (v. 46);
4) "you are not of God" (v. 47).

Jesus' remarks in 8,45-47 make abundantly clear that this audience is not "remaining in my word". Jesus continues to give them "the word", but it is clear that they are neither accepting that word nor remaining in it. They cannot, then, truly be his disciples! They have been lying all along! Jesus the judge, then, has tested their claims to innocence and shown them to be utterly false.

The judge's *cognitio*, moreover, leads to specific formal charges against those being examined. As the trial continues, Jesus formally accuses them of being enemies of God, offspring of Cain and spawn

of the Devil (8,44)(36). "You do what your father did" (8,41a), a general accusation which includes the specific charges of *murder* and *lying*. Concerning murder, Jesus states, "You are of your father the devil, and your will is to do his desires. He was a murderer from the beginning" (8,44b). It is one thing to indicate that their father is the devil and that he was "a murderer from the beginning"; but that remark also accuses the devil's offspring of the same crime: "Your will is to *do* your father's desires". The charges of Jesus are, at this point, just that, charges. Proof is needed! If proof is forthcoming, then the main point of this forensic process, the truth or falsehood of the claim in 8,30 to be followers of Jesus, would be settled. If this audience is truly "of the devil" and *does* what the devil *did* (murder), then they cannot be telling the truth in 8,30 and cannot be Jesus' disciples, and so would come under the sentence enunciated in 8,24.

The progress of the forensic proceeding thus far gives strong support to Jesus' charge that his audience is plotting murder. This charge explains the cryptic double meaning in the remark that they were "seeking" Jesus, for while on the surface it might mean that they were seeking the truth, Jesus proves that their "seeking" (8,21.28.40) was rather a "seeking to kill" him (8,37). At first Jesus ambiguously remarks, "You will seek me" (8,21), whose sinister meaning is hinted at in the remark, "When you have lifted up the Son of man..." (8,28), but which is finally exposed for what it really is when Jesus states plainly: "You seek to kill me" (8,37) and "... but now you seek to kill me" (8,40). Inasmuch as they actually take up stones to throw at him (8,59), they prove the truth of Jesus' charge of murder. Like their father, moreover, they were murderers from the beginning. So much for the charge of murder, but the demonstration of lying will come up in the next part of this trial in 8,48-55.

5. *8,48-55 — A Fourth Test*

The trial which continues in 8,51 is punctuated here with a brief, bitter exchange. Jesus the judge has accused his hearers of

(36) On the midrash in 8,44, see N. A. DAHL, "Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels", *Apophoreta* (ed. W. ELTESTER) (Berlin 1964) 70-84.

lying and of being offspring of the devil. Typical of this type of name calling, they accused Jesus of the same thing, under the rubric "It takes one to know one". If *they* are liars, *he* is an apostate from Israel, "a Samaritan"; if *they* are offspring of the devil, then *he* "has a demon" (8,48). At the very least, this outburst clearly indicates what the audience really thinks of Jesus, that they could never have been his disciples. Whereas the audience never attempts to refute Jesus' charge of demonic descent, Jesus offers as apology to their slurs the fact that he honors his Father, who is God, a fact completely incompatible with allegiance with the devil. They come from two different worlds (8,23).

The testing of the audience continues in the form we have come to expect. Jesus makes another *statement*: "If any one keeps my word, he will never see death" (v. 51), which is *misunderstood*: "Now we know that you have a demon. Abraham died, as did the prophets; and you say, 'If any one keeps my word, he will never taste death'" (v. 52). The *misunderstanding* lies in the way they repeat Jesus' word, indicating that they took it in a literal, material fashion:

Jesus' Word	*Their Version*
If any one keeps my word, he will never *see death.*	If any one keeps my word, he will never *taste death.*

Jesus never stated that his disciples would *never* die, although there is a great deal of confusion on that point in 21,20-23 and 11,21.37. The probative force of this exchange rests on the original accusation of Jesus that these people are "of this world and from below", that is, not of Jesus' world. They, like Nicodemus in 3,6 and 12, are flesh, not spirit, and so cannot understand heavenly or spiritual things. By taking Jesus' words literally, they demonstrate that they are not spiritual and that they do not understand spiritual things, thereby proving what Jesus had charged them with, being "of this world" and "from below".

Their misunderstanding is compounded by their reduction to the state of questioning in 8,53. Those who ask questions demonstrate that they do not have answers(37); by asking "Whom do you make

(37) The same phenomenon can be observed in regard to Nicodemus, who is reduced from claims to know Jesus (3,2) to repeated questioning, indicating that he really did not know; see my article, "John III", 119-121.

yourself? Are you greater than our Father Abraham?" the audience indicates that they do *not* know who Jesus is, even though he told them in 8,24 that he is "I AM". Not knowing even then who he was (e.g. "They said to him, 'Who are you?'" 8,25), they nevertheless claimed to believe in him. Now when they ask "Whom do you make yourself?" they prove that they have never known who he is, neither "greater than Abraham" nor "I AM". Their questioning proves that they were lying from the beginning when they claimed to know Jesus and asserted that they were his followers.

Jesus' *explanation* is not really an explanation as much as an argument proving the audience's guilt. He indicates how different he is from them, confirming the charge in 8,23 that he is "*not* of this world" nor "from below", as they are. In substance, Jesus proves now what he had charged earlier, viz., that they are liars.

As regards lying, Jesus conducts a complicated proof. Of their lying father it was said: "He has nothing to do with the truth, because there is no truth in him. When he lies, he speaks according to his nature, for he was a liar and the father of lies" (8,44). Lying, then, has two aspects: (a) having *nothing to do with the truth* yet (b) *dissembling* that one knows and says the truth. Of the listeners it is argued in fact that they have nothing to do with the truth; for if they were truly Jesus' disciples, "they would know the truth and the truth would make them free" (8,31). They dissemble, moreover, when they claim to be (legitimate) "descendants of Abraham" (8,32) but are not([38]), and boast that they are "sons of God" (8,41) but are not.

Finally in 8,55, Jesus finishes his argument proving them liars. Speaking of God, Jesus claims to be the complete opposite of his audience: "You do not know him; I know him". This judgment of fact serves as the basis for Jesus' next remark: "If I said 'I do not know him', I should be a liar like you; but I do know him". Implied in this comparison/contrast is an accusation that they are liars. Were Jesus to dissemble, he would reverse his statement and say "I do not know him". But Jesus speaks the truth when he claims "... but I do know him". The liars, on the contrary, dissemble when they say "I know him (God)", for their judge has persuasively

([38]) They are descendants of Ishmael, not Isaac, for Isaac "remained" in Abraham's tent, whereas Ishmael did not (Gen 21,10-14).

shown that they *do not know God* or understand God's words, despite their dissembling to the contrary([39]).

In proving them liars, Jesus demonstrates the forensic purpose of the entire dialogue in 8,31-58. Recall that Jesus already judged his listeners to be "from below" and "of this world" (8,23). To paraphrase, "they speak according to their nature" (8,44), that is, they naturally dissemble and lie when they say that they believe Jesus (8,30). It belongs to Jesus the judge to ferret out the truth, which in this case is to demonstrate that like their father they are "liars *from the beginning*". They always were and will be outsiders to God's word and God's covenant.

Furthermore, an evident allusion to Abraham in 8,52-53 functions in the forensic argument. Jesus, of course, has made a claim in his *statement* that "if one keeps my word, he will never see death" (8,51); such a claim is easily refuted by the literal, physical argument that people celebrated in Israel for "hearing" God's word have all died. Abraham, canonized because he "believed God and it was credited to him as righteousness" (Gen 15,6), died; the prophets, all of whom received a word of God, died. Despite Jesus' claim, the literal facts seem to speak otherwise; and so, the reference to Abraham in 8,52 functions on the part of the hearers as a refutation of Jesus' claim, once more proving that his words do not find a home in them.

At stake is an important forensic element. As we noted at the beginning of this study, the social standing or character of a witness or claimant is a pivotal factor in forensic proceedings for evaluating the truth of a testimony given([40]). Jesus is making extraordinary

([39]) Chapter 8 contains elaborate forensic proof that the hearers "do not know God":

A. They say to him: "Where is your father?" Jesus answered: "You *know* neither me *nor my father*; if you knew me, you would *know my father*" (8,19-20).
B. They did *not understand* that he spoke to them of *his father* (8,27).
C. "I proceeded and came forth *from God*; I came not on my own accord, but he sent me. Why do you *not understand* what I say?" (8,43).

Constantly claiming to know God, the audience has never known God's agent or God's intentions.

([40]) See HARVEY, *Jesus on Trial*, 20-21; see also my study, "The Forensic Defense Speech", 211-213.

claims which are not acceptable to others. A factor inevitably must be Jesus' character. Who is Jesus that anyone should take him seriously? Jesus dismissed the audience earlier because of its base character: they are *not* descended from Abraham through Isaac, but take their lineage through the illegitimate Ishmael and finally from Cain and the Devil. The appropriate question now becomes Jesus' own character or standing: "Are you greater than our father Abraham? Whom do you make yourself?" (8,53). Abraham is an uncontested saint and a thoroughly honorable character, whose holiness and honor exist apart from Jesus' claims. What, then, is Jesus' character that anyone should listen to him, especially as this character is measured by the standard of Abraham?

Jesus immediately claims to be a holy and honorable person. He disclaims that he is vainglorious([41]), "If I glorify myself, my glory is nothing" (8,54a), and then goes on to assert his character: "It is my Father who glorifies me, of whom you say that he is your God" (8,54b). This affirms his character: he is *honorable*, for God, who is a prominent person, attests to his honor([42]); he is a *holy* person, for the attesting person is the Holy One, Blessed be He([43]). While Jesus' honorable character supports his claims in 8,51, the relationship of Abraham and Jesus remains unexplained, as there is still more to say about them in the rest of the forensic proceeding.

6. *8,56-59 — A Final Test*

Jesus concludes the trial, bringing it back to where it began. In 8,24, he charged that they would die in their sins if they did not confess him as "I AM". In 8,58-59 a final test demonstrates conclusively that they will not accept him as "I AM", for they took up stones to throw at him when he affirms once more that "I AM". 8,56-59, then, clinches the argument and proves beyond any shadow of doubt what the audience really thinks of Jesus.

([41]) Jesus never "makes himself" anything (5,18; 8,53; 10,33); rather God makes him what he is (see 5,19-27; 10,17-18 as well as references to Jesus' being "sent by God"; see BORGEN, "God's Agent", cited in note 11).

([42]) "Honor" is an important anthropological concept operative in the Fourth Gospel; see MALINA, *The New Testament World*, 25-42.

([43]) On this, see my article, "The Idea of Purity in Mark's Gospel", *Semeia* 35 (1986) 113-115.

Jesus makes a final *statement*, "Abraham rejoiced that he was to see my day; he saw it and was glad" (8,56). Again, the audience *misunderstands* Jesus' words:

Jesus' Word	*Their Version*
Your father rejoiced that he was to see my day; he saw it and was glad.	You are not fifty years old, and you have seen Abraham?

In Jesus' version, he is the prominent figure, the one whom Abraham is privileged to see, whereas in their version the roles are reversed and Jesus is privileged to see Abraham. This type of gaffe indicates what they really think of Jesus, as some minor figure out of the mainstream of things. It proves, moreover, that they are impervious to Jesus' word which never finds a home in them (8,31), and so they cannot be his true disciples.

Jesus' finishes the proceedings with the true *explanation* of his relationship with Abraham, "Before Abraham was coming to be, I AM" (8,58). In Jesus' version, his superiority to Abraham is reaffirmed, for his being is "to be" (*eimi*) and Abraham's is "to become" (*ginesthai*). Jesus, moreover, claims that his "being" is prior to Abraham's "coming to be", a statement of radical precedence(44). Their question in 8,57 about how a young Jesus could have seen an old Abraham is simply reversed by Jesus' remark that he is the old, ancient, eternal figure who "is" before the recent Abraham "came to be". Not understanding the spiritual import of Jesus' words, they prove that they are not of his world, but from below. And their reaction to his word in 8,59 proves that they will not accept him as "I AM", a figure of another world.

One more reference to Abraham occurs in this forensic context. The honorable Jesus asserted in 8,56 that "Your father Abraham rejoiced that he was to see my day; he saw it and was glad". There is considerable debate over which precise theophany in Genesis might be alluded to here, the Covenant of the Pieces (Gen 15)(45), or

(44) John the Baptizer made similar remarks about Jesus in 1,15.30, which indicate not only Jesus' superiority to John, but his divine eternity as well.

(45) See N. DAHL, "The Johannine Church and History", *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis 1976) 107-110.

the Visit at the Oak at Mamre (Gen 18)([46]). Because of the possible correspondences between Abraham's hospitality in Gen 18 and John 8,39 and between laughter in Gen 18,12-15 and John 8,56, it seems that the Fourth Gospel alludes to Gen 18. More importantly, it implies that Abraham received a christophany in the visit at the Oak of Mamre([47]). This is no mere academic excursus, for according to the argument in 8,56-58, the substance of Jesus' forensic law in 8,24 and the exposition of his character in 8,52-53 depend on an allusion to an appearance by the heavenly Jesus to Abraham.

In short, Jesus claims to be a character of extraordinary eminence and holiness (recall 8,23, "I am from above ... I am not of this world"). He claims to be nothing less than the appearing deity who gave christophanies to Abraham, Isaiah, Moses etc([48]). He is superior to Abraham, as the argument shows how important it is to get straight whether Jesus saw Abraham (lower status for Jesus) or whether Abraham saw Jesus (higher status for Jesus). He is superior in that he is "I AM" (*eimi*), eternal in the past and imperishable in the future, whereas Abraham has both a beginning, "coming to be" (*ginesthai*) and an ending, "Abraham died" (*apethanen*), indicating radically contingent being. Jesus' superior character, moreover, is communicated especially in the sobriquet "I AM", which must be taken as a reference to the name of the appearing deity of the Hebrew Scriptures([49]). Whereas it might have been conceivable for the audience to fail to understand the content of Jesus' claim in 8,24, that content is now revealed. And Jesus as "I AM" is an extraordinary character both in honor and holiness as the one who bears God's name (see 17,6.11-12.26) and who acts as a deity in giving christophanies. His character as a trustworthy and acceptable witness is unimpeachable; his claims, therefore, must be accepted.

The action of the audience in 8,59 indicates many things. By "taking up stones to throw at him", they indicate that they now

([46]) See L. URBAN and P. HENRY, "'Before Abraham Was I Am': Does Philo Explain John 8:56-58?", *Studia Philonica* 6 (1979-80) 157-193.

([47]) The argument is more fully laid out in my article, "The Jacob Allusions in John 1:51", *CBQ* 44 (1982) 589-594.

([48]) See again, DAHL, "The Johannine Church and History", 106-112 and my article, "'My Lord and My God': The Divinity of Jesus in John's Gospel", SBLASP (Atlanta 1986) 152-154.

([49]) Once more, see my article "'My Lord and My God'", 159-162.

understand the substance of the claim to be "I AM" (8,24) and the answer given to their question in 8,53, "Are you greater than our father Abraham? Whom do you make yourself?" They have heard the answer and understood. But they formally reject the claim by "seeking" Jesus, that is, seeking to kill him. This action confirms the charge of Jesus throughout the forensic proceeding that they are murderers, like their father the devil. The attempt at murder, moreover, proves that Abraham cannot be their father, who showed only hospitality, not hostility to Jesus. Their attempt to stone Jesus conclusively proves what Jesus had asserted in 8,23, viz., that they are "of this world" and "from below", locations which in the context mean that they are not part of God's world but of the other world, the world of Satan, their father. The forensic proceeding is now complete; the judge's *cognitio* has proved conclusively the charges made in 8,21-29.

IV. Résumé, Conclusions, Further Questions

Résumé

The Fourth Gospel apparently redacted John 8,21-59 to present the whole episode as an extended forensic process in which are present all of the formal elements of a typical forensic process: a judge, plaintiffs, a norm of judgment or law, testimony from witnesses, a judge's *cognitio*, and forensic proof. *Judge and Plaintiff*: Although 8,12-20 records the testimony of Jesus as a knowledgeable, deputized witness to his Jewish judges, 8,21-30 portrays a shift in forensic roles whereby Jesus becomes the judge and his listeners the plaintiffs([50]). *Norm of Judgment*: As judge, Jesus establishes a most solemn law, complete with punishment for non-compliance:

Law:	Unless you believe that I AM
Punishment:	you will die in your sins (8,24).

Charge: Along with this, Jesus the judge accuses his hearers of a serious sin, viz., *not* belonging to Jesus' world, which is the world of

([50]) It is a Johannine motif that the Judged One becomes the judge and the former judges are judged; see my article, "John III", 117, 122-123.

God: "You are from below, I am from above; you are of this world, I am not of this world" (8,23). His audience pleads "not guilty", alleging belief in him (8,30), which would mean that they do not come under his judgmental statement in 8,23-24. But is their protestation of belief true? *Judge's Cognitio*: In 8,31-59, Jesus the judge conducts a *cognitio* of his plaintiffs to see whether they are in fact telling the truth that they are authentic believers (8,31). *Testimony of Witnesses*: As the judge speaks to them, they bear testimony against themselves, proving that they are liars and so pseudo-believers. In forensic proceedings this is considered to be the best testimony at a trial, to have unwilling witnesses testify against themselves([51]). As a result of his *cognitio*, Jesus has discovered that they are really slaves of sin, bastards of Abraham, murderers, liars and sons of the devil. It turns out that their character is base: they are bastards, descendants of a slave (Ishmael), and offspring of the devil. *Forensic Proof*: The proof that they are not genuine believers and true disciples comes in the course of Jesus' *cognitio* that they do not remain in his word:

1) they misunderstand him constantly,
2) they dispute his assertions, and
3) they make false claims.

In the course of his *cognitio*, Jesus actually discovers that they are murderers and liars, both of which indicate that they cannot be Jesus' disciples. The clinching demonstration comes when they take up stones to throw at him for the revelation that he is "I AM". The plaintiffs, then, have demonstrated beyond any shadow of doubt that they do not in fact believe in Jesus as "I AM" and so they stand condemned to "die in their sins". The law, which was stated in 8,24, is shown by 8,58-59 to apply to them with devastating effect. They are duly charged, tried, convicted and sentenced. The importance of this recognition of forensic process can only aid in the proper interpretation of other situations where testimony is scrutinized, where charges are made and where Jesus acts as judge (3,1-21; 5,16-46; 6,24-66; 7,32-52; 8,12-20; 9,13-41; 10,19-39; and 11,45-53).

([51]) See Quintilian, *Inst. Orat.* V. vii. 15-18. The clearest example of this in the Gospels is Luke 19,22, where the king condemns the useless servant: "I will condemn you out of your own mouth!".

Conclusion: The Social Significance of Jesus' Judgment

If 8,21-59 is presented in the Fourth Gospel in precise, formal forensic terms, how does this function? What does this suggest about the life and setting of the Johannine community([52])? One way of answering this entails reflection on the meaning of "judgment" in the Fourth Gospel and other New Testament writings.

What, in fact, goes into "judgment"? On one level, a judge hears charges and claims, which he tests for validity. Yet in the gospel tradition, judgment also has to do with separating the good and the bad. For example, Matthew records at least five parables in which judgment is described as an act of separation:

13,36-43	separation of wheat from tares
13,47-50	separation of good from bad fish
22,11-14	separation of those with from those without wedding garments
25,1-13	separation of wise from foolish maidens
25,31-46	separation of sheep from goats.

It belongs to a judge to sift witnesses' testimony so as to know what kind of character they are. The wicked have no place with the just and must be winnowed out, as chaff is separated from wheat (see Matt 3,12). Jesus' dialogue with the pseudo-believers in 8,31-58 generates an elaborate series of dualistic contrasts which force a separation of (a) true, free sons of Abraham from false, slave sons, (b) sons of God from sons of the devil, and c) true disciples from false ones.

A. *True Covenant Members*	A. *Pseudo-Covenant Members*
1. free	1. slaves
2. legitimate sons, who remain in the house	2. slave sons, who do not remain
3. descendants of Abraham, through Isaac	3. descendants of Abraham, through Ishmael

([52]) Evidently I am influenced strongly by the perception of MARTYN, *History and Theology*, 18-21, that the narrative in the Fourth Gospel is a two-level drama; the story of Jesus is primarily a cipher for the story of the Johannine community.

4. they do what their father did: hospitality	4. they do what "their father" did: murder
B. *Father is God*	B. *Father is the Devil*
1. my father, who is God	1. your father is the devil
2. I told you the truth from my father	2. there is no truth in your father
C. *True Disciples*	C. *Pseudo-Disciples*
1. remain in my word	1. my words find no place in you
2. who is of God hears God's words	2. the reason you do not hear them is that you are not of God
3. I honor my Father	3. and you dishonor me
4. I know him	4. you have never known him

It follows, then, that Jesus' forensic inquiry in 8,31-58 serves to draw firm boundary lines between true and false disciples, between authentic offspring of Abraham and bastard descendants, and between members of God's covenant community and members of Satan's household. In doing this, Jesus the judge has conclusively proved his original charge in 8,23, viz., that his audience belonged to a world totally and completely opposed to his world: he is "from above", while they are "from below"; he is "*not* of this world", while they most surely are "of this world". Failing to belong to Jesus' world, the audience is shown to be of a cosmos ruled by the Devil. The forensic process, then, serves precisely to separate the evil from the good, a process necessary in a world of ambiguity, masquerade and deception. It belongs to the judge to sift testimony, to read hearts, and to unmask deception, which power is abundantly credited to Jesus in the Fourth Gospel (see 2,23-25).

Jesus' judgment in 8,21-59, moreover, deserves to be seen in connection with the larger pattern of judgment of "the World" which develops in the Fourth Gospel. Although it is not always perceived so negatively([53]), "the world" came to be viewed as a hos-

([53]) At one point "the world" was viewed quite benevolently as a place

tile place which rejects Jesus (1,9-10) and hates him (7,7), precisely because he is not of the world (15,18-19). And so he shifts from being its savior to its judge (9,36). Probably as a result of the failure of its mission, the Johannine community came to see "the world" as a totally evil place of deceit and sin, over which the "ruler of this world" presided. This point of view reflects the dualistic perspective of a cosmos divided into two worlds, that of God and of Satan. Since one can only serve one master, one is either a member of God's world or of Satan's. Jesus' assumption of the role of judge in 8,21-59 inaugurates in the Fourth Gospel an aggressive stance toward "the world", proclaiming in 8,23 a radical division of the cosmos so that one is either with Jesus in being "from above" and "*not* of this world", for which the reward is holiness and eternal life, or one belongs "from below" and is part of "this world", for which the recompense is to "die in sin" (8,24). Jesus' judgment in 8,21-59, then, inaugurates a trial with "the world" which has not accepted him as God's agent, a trial which the Spirit will continue(54). This is hardly an ecumenical perspective, but reflects the hostile situation of the Johannine community(55).

Other Questions

This inquiry raises fresh questions. What is being signalled, for example, when Jesus is formally credited with judgmental powers and portrayed exercising them, when so much of the text insists that he does not judge? I have suggested elsewhere that the Fourth Gospel credits Jesus with God's full eschatological power (5,21-29), a key element of which is power to judge (5,22.27), in virtue of which

---

worthy of God's concern and Jesus' mission; for example, 3,16-17 states that "God so loved the world that he gave his only Son"; Jesus appeared glad to "come into the world" (6,32; 11,27) and be the "light of the world" (8,12; 9,5; 12,46). This positive evaluation of "the world" seems to correlate with an early missionary thrust of the Johannine community; see my *Christ is Community* (Wilmington DE 1985) 144-151.

(54) See 16,8-11; see also D. A. CARSON, "The Function of the Paraclete in John 16:7-11", *JBL* 98 (1979) 558-566.

(55) See W. MEEKS, "The Man From Heaven in Johannine Sectarianism", *JBL* 91 (1972) 67-71.

Jesus is acclaimed "equal to God"(56). Other aspects of Jesus' eschatological power are also discussed and demonstrated in John 8, his "honor equal to God's" (5,23//8,49-50), his "having life in himself" (5,26//8,24.28.58), and his ability to "give life" (5,21//8,51-53). A full study of John 8, then, would try to see Jesus' judgment related to his exercise of God's eschatological power whereby he is "equal to God".

This inquiry called attention to the mutual accusations of demon possession in John 8. Jesus accuses them of being offspring of the Devil and doing the deeds of their father (8,44), while they in turn accuse him of demon possession (8,48.52). The analysis of John 8 in terms of forensic process cannot deal with such questions, but invites a consideration of this phenomenon from the viewpoint of cultural anthropology, which would evaluate such mutual accusations of demon possession as formal "witchcraft accusations"(57). The focus of such an analysis would rest on the social dynamic of intense, unbridled competition which tends to characterize groups who engage in "witchcraft accusations".

Finally, if this analysis is correct about the intentional ambiguity of 8,30 and its clarification through the forensic process in 8,31-59, then we must begin to pay more attention to internal(58) problems among the groups which make up the community of the Fourth Gospel. Raymond Brown pointed in this direction when he listed "other christians detectable in the gospel": 1. crypto-Christians still within the synagogue; 2. Jewish Christian churches of inadequate

(56) A monograph on this, *Equal to God/Not of This World*, is forthcoming from Fortress Press, but a summary of the argument may be found in my précis article, "'My Lord and My God'", 154-159.

(57) I have dealt with such accusations in Matthew, Luke, 2 Cor and Galatians from the viewpoint of cultural anthropology; see "Jesus the Witch", *Christology from the Side* (submitted for publication); "Luke 11:14-23 — Accusations of Demonic Possessions", an unpublished paper delivered to the Social Facets Seminar, Notre Dame University October, 1986; "Witchcraft Accusations in 2 Cor 10–13: Paul in Social Science Perspective", *Listening* 21 (1986) 160-170; and "Bewitched in Galatia", forthcoming from *CBQ*.

(58) An excellent analysis of the external problems confronting the community of the Fourth Gospel, viz., its excommunication from the synagogue, can be found in MARTYN, *History and Theology*, chs 2–4.

faith; and 3. Christians of apostolic churches([59]). This analysis suggests that we consider those who "believe in him" in 8,30 as a Christian group not trusted by the author of the Fourth Gospel and so severely scrutinized and discredited by him (see 9,22; 12,42).

Forensic trials, moreover, can be fruitfully analyzed in light of sociology. According to that discipline, trials function as status degradation rituals whereby an interest group attempts to label someone a "deviant" and to impose censure and penalties by virtue of a process which publicly defames the alleged "deviant"([60]). This model invites us to examine 8,21-59 as an attempt by some in the Johannine community to label others (e.g. the alleged "believers") as deviants and to degrade them within the Johannine circle.

This inquiry into 8,21-59 suggests that a fresh investigation be made of the history of John 8. We noted the *aporia* that Jesus does *not* judge (8,15), yet he does judge (8,21-29). The forensic process in 8,12-20, moreover, differs radically from that described in 8,21-59. These phenomena and others in John 8 suggest that an early story of Jesus' trial by the Jews in connection with the feast of Tabernacles has been redacted at a later time to carry a different message and describe a different historical process in the Johannine group.

Yet the author's choice of portraying Jesus as judge and his intent to describe Jesus' dealings with these pseudo-believers in terms of a forensic process are important foundational considerations which should facilitate a further inquiry into the christological and social dynamics described in John 8.

Weston School of Theology — Jerome H. NEYREY S.J.
3 Phillips Place
Cambridge, MA 02138
U.S.A.

([59]) *Community of the Beloved Disciple* (New York 1979) 71-88.

([60]) Bruce Malina and I have assessed the trial of Jesus in Matt 26–27 in terms of labeling and deviance theory, that is, as a status degradation ritual; see "Jesus the Deviant", *Christology from the Side*; see E. PFUHL, *The Deviance Process* (New York 1980); H. GARFINKLE, "Conditions of Successful Degradation Ceremonies", *American Journal of Sociology* 61 (1956) 420-424; E. SCHUR, *The Politics of Deviance* (Englewood Cliffs 1980).

SOMMAIRE

Jn 8,21-59 est formellement composé comme un procès forensique, où Jésus juge les plaignants qui font semblant de croire en lui pour éviter la sévérité de son jugement. La fonction de ce genre judiciaire: mettre à l'épreuve le témoignage de la foule en Jn 8,30, voir s'ils disent vrai. A l'intérieur du procès lui-même, un modèle littéraire est cinq fois répété: 1) Jésus énonce une affirmation 2) que la foule interprète mal 3) qu'il doit donc clarifier. L'incompréhension montre que ces pseudo-croyants «ne demeurent pas dans la parole de Jésus» et ainsi ne font pas partie des siens: ce sont des trompeurs et des intrus. Avant la fin du procès, Jésus le juge a prouvé qu'ils ne sont pas ses disciples, mais qu'ils sont de la descendance d'Ismael, esclaves, pécheurs et finalement enfants du Diable (8,44). Loin de l'accepter comme «Je suis» (8,24), ils cherchent à le faire mourir (8,58-59): eu égard à la revendication absolue de Jésus, ils sont jugés coupables et sont condamnés à «mourir dans leurs péchés».

ANIMADVERSIONES

A Note on the Structure of Hebrews 12,1-2

Heb 12,1-2 has been the subject of several recent essays especially with regard to significant textual and lexicographical problems (1). This note, however, is addressed to a somewhat different area which, as far as I am able to discern, has not received due attention. In an earlier study I surveyed the overall literary structure of Hebrews, noting particularly the contribution of A. Vanhoye to our understanding of the thematic development of the letter (2). This was followed by an intensive syntactical, semantical and rhetorical study of the letter's opening paragraph (1,1-4) to determine its function in the theology of Hebrews (3). Here I should like to take a similar look at the structure of Heb 12,1-2, beginning with a syntactical analysis, and then discussing the possible presence of a hymn or hymnic fragment in 12,2b before drawing conclusions about the function of the verses within the structure of the epistle.

I

To analyze the significant syntactical features in Heb 12,1-2 it is necessary to note certain of the formal and semantic relations between these verses and their immediate context. As is well known, the overall thematic content and structure of 12,1-2 can be considered a typical parenesis based on the author's previous comments in chap. 11. As such the verses fit perfectly the description of the author to describe his writing—an exhortation (παράκλησις, 13,22 (4)). J. Swetnam, in his recent analysis of Hebrews 7–13, has shown that 12,1-2 is "the consummation of all the faith-witnessed heroes of the past" (5).

(1) See, e.g., P. ANDRIESSEN and A. LENGLET, "Quelques passages difficiles de l'Epître aux Hébreux", *Bib* 51 (1970) 207-220; H. BREAM, "More on Hebrews xii. 1", *ExpT* 80 (1969) 150-151; M. GESTEIRA, "¿Tuvo 'fe' Jesús?", *Sal Terrae* 67 (1979) 377–381; G. JOHNSTON, "Christ as Archegos", *NTS* 27 (1980) 381-385; J. KUDASIEWICZ, "Circumstans peccatum (Hebr 12,1)", *Collectanea Theologica* 46 (1976) 127-140; J. D. ROBB, "Hebrews xii. 1", *ExpT* 80 (1968) 254; W. R. WEEKS, "More on Hebrews xii. 1", *ExpT* 80 (1969) 151.

(2) D. A. BLACK, "The Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal", *Grace Theological Journal* 7 (1986) 163-177.

(3) D. A. BLACK, "Hebrews 1 : 1-4: A Study in Discourse Analysis", *WTJ* 49 (1987) 175-194.

(4) On the significance of 13,22 for our understanding of Hebrews, see F. V. FILSON, *"Yesterday". A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (SBT 4; Naperville 1967) 16-26.

(5) J. SWETNAM, "Form and Content in Hebrews 7–13", *Bib* 55 (1974) 340.

More specifically, C. Spicq has noted that "cette section est donc un commentaire de x, 36"(6). Vanhoye agrees, and calls attention to the author's "announcement" in 10,36-39, "qui prépare les sections sur la foi des anciens (11,1-40) et sur l'endurance nécessaire aux chrétiens (12,1-13)"(7). Vanhoye's analysis of this section of Hebrews can be summarized as follows:

> The fourth main division of Hebrews is announced in 10:36-39, where the word "faith" functions as a hook-word connecting 10:39 ("those who have faith") to 11:1 ("now faith is ..."). What follows in 11:2-40 is a very graphic picture of the great deeds of those under the Old Covenant, as well as a description of those times when their faith was tested. At the beginning of chap. 12, however, the emphasis changes. The readers are now invited to run with endurance the race set before *them*, following the example of Christ, "who endured the cross" (12:1-2). This exhortation to endurance continues to the final injunction in 12:13 to "make straight paths for your feet"(8).

Vanhoye's analysis reveals further that the text of Heb 11,1-40 does not contain a single exhortation; it is composed entirely in the indicative mood and in the third person. But the sections which precede (10,19-39) and follow (12,1-13) are formal exhortations: they employ the first and second persons, the imperative, and the hortatory subjunctive(9).

If, with Vanhoye, we understand 11,1-12,13 as a unit (with a theme like "fidelity to Christ through persevering faith"), then 12,1-13 is specifically a "call to remain firm among men even as did Jesus and to accept divine education through suffering"(10). That 12,1-13 forms a sub-unit within 11,1–12,13 is confirmed by the presence of an inclusion at 12,1 (τρέχωμεν) and 12,13 (τροχίας). Within this sub-unit, 12,1-2 helps relate chap. 12 to chap. 11: the "we" (ἡμεῖς) of 12,1 is related to the "us" (ἡμῶν) of 11,40; the "witnesses" (μαρτύρων) of 12,1 refer to "those who were borne witness to" (μαρτυρηθέντες) in 11,39; and Jesus as "perfecter" (τελειωτήν) in 12,2 relates to the last word in chap. 11, "perfected" (τελειωθῶσιν)(11).

With these preliminary comments we may now proceed to an analysis of the text of 12,1-2, whose basic syntactical structure may be marked out by means of a graphic representation (Chart 1) indicating the relationships between the individual syntactical units(12). The arrow connections indicate the relationships between the nuclear units of the colon.

(6) C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (EB; Paris 1953) 2. 382.

(7) A. VANHOYE, "Discussions sur la structure de l'Epître aux Hébreux", *Bib* 55 (1974) 360.

(8) BLACK, "Literary Structure", 170. My summary is taken from A. VANHOYE, "Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs (1. Teil)", *SNTU* 4 (1979) 129-130.

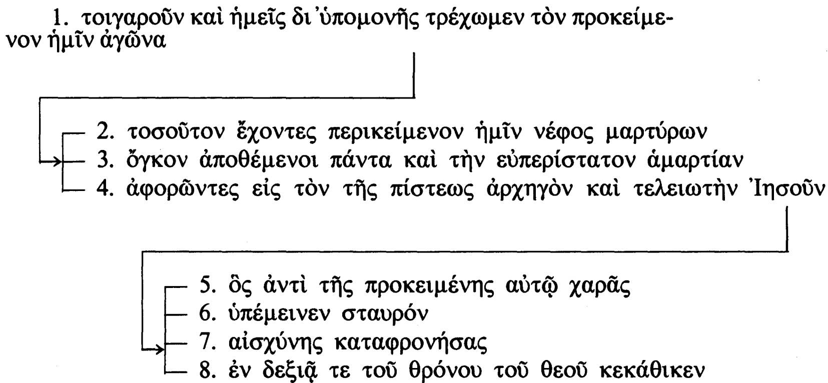
(9) VANHOYE, "Discussions", 360-361.

(10) A. VANHOYE, *Our Priest is Christ* (Rome 1977) 10, 13.

(11) On the verbal parallels between 12,1-2 and 11,39-40, see G. W. BUCHANAN, *To the Hebrews* (AB 36; Garden City 1972) 207-210.

(12) Here I employ the method of discourse analysis developed (most recently) by J. P. LOUW, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia 1982).

Chart 1



Item 1 contains the parenetic main verb τρέχωμεν([13]), which indicates the primary purpose of the passage: a call to faithfulness in a time of impending persecution. The conception of "patient endurance" (δι' ὑπομονῆς), however, is both syntactically and semantically foregrounded. Without such endurance and determination, no athlete can expect to win the prize of eternal life. As in 10,36, the stress falls upon the readers' *need*, a fact which fits in well with the background of the writer's fear for his readers.

Item 2 constitutes the reason for item 1: it is by the knowledge that many others have completed the race that the present generation of runners can expect to win. Here the author uses figurative language (νέφος μαρτύρων) to emphasize the numerical magnitude of these pre-Christian witnesses to faith. As F. F. Bruce notes, however, "it is not so much they who look at us as we who look to them—for encouragement"([14]). Approved by the testimony of God himself, their experience now stands as a testimony to the possibility of victory.

Item 3 may be regarded as the means of item 1, which conversely serves as the purpose of item 3. The readers are to cultivate their endurance by divesting themselves of "every weight and clinging sin" (ὄγκον... πάντα καὶ εὐπερίστατον ἁμαρτίαν). Whether the meaning of ὄγκον and ἁμαρτίαν in this passage should be restricted to some specific hindrance or sin, or should be understood more generally of anything that might hamper the runner's progress is uncertain. Clearly, however, the main idea of the author is that no runner can attain his goal if he is beset by hindrances. Writes Seesemann: "He must enter the appointed track and allow nothing to hamper or distract him"([15]).

([13]) The subjunctive is to be read instead of the indicative τρέχομεν (K P Ψ).

([14]) F. F. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (NICNT; Grand Rapids 1964) 346.

([15]) H. Seesemann, "ὄγκος", *TDNT* 5 (1967) 41.

Item 4 is the converse of item 3: in addition to "putting off" (ἀποθέμενοι) his encumbrances the athlete must "look off" (ἀφορῶντες) to Jesus, who both designed the race and completed the course (τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν). Finally, items 5-8 are a characterization of Ἰησοῦν in item 4. Items 5-8 are an instance of contiguous embedding (5-8 are contiguous to 4), with 12,2b being set off as a sort of Christological formula.

To summarize, though the text of Heb 12,1-2 contains several clauses, the passage consists primarily of what are called "left-hand extensions", that is, "a series of clauses and phrases which cannot be syntactically terminated before the final expression"(16). In other words, the structure of the colon clearly shows how "running the race with endurance" is the main theme, though the climatic, periodic style results in this theme being quickly abandoned and exchanged for "Jesus and who he is". Thus it is *Jesus*, and not the runners (past *or* present), who is emphasized as the focal element of the discourse.

This emphasis upon Jesus is further confirmed by the chiastic structure of 12,1-2. This is shown by the following arrangement(17):

Now as for us,

A having SEATED around about us such a cloud of witnesses

B SETTING ASIDE every weight and clinging sin

C with PATIENT ENDURANCE (δι' ὑπομονῆς)

D let us run the race THAT IS SET BEFORE US (τὸν προκείμενον ἡμῖν)

X keeping our eyes on Jesus the Pioneer and Perfecter of faith

D' who for the joy THAT WAS SET BEFORE HIM (τῆς προκειμένης αὐτῷ)

C' PATIENTLY ENDURED (ὑπέμεινεν) the cross

B' SCORNING its shame

A' and HAS TAKEN HIS SEAT at the right hand of the throne of God.

(16) E. A. NIDA, J. P. LOUW, A. H. SNYMAN, J. v. W. CRONJE, *Style and Discourse, With Special Reference to the Text of the Greek New Testament* (New York 1983) 120. The text has only a single conjunctive link (τε) between clauses, and even this link is a relatively weak transitional device.

(17) The chiastic structure of Heb 12,1-2 was first recognized by E. B. HORNUNG, "Chiasmus, Creedal Structure, and Christology in Hebrews 12: 1-2", *Biblical Research* 23 (1978) 37-48, followed by R. E. MAN, "The Value of Chiasm for New Testament Interpretation", *BSac* 141 (1984) 149. From a strictly linguistic point of view, this type of analysis is open to certain criticisms. (1) Not all of the features listed are of the same thematic value. (2) Strictly verbal parallels exist only in items C-C' and D-D'. (3) The length of lines does not always correspond. Despite these limitations, however, by stressing the conceptual parallels (which are capitalized in the analysis) it is possible to treat the verses as a case of loosely organized chiasmus. On the problem of determining the presence of chiasmus in Scripture, see D. J. CLARK, "Criteria for Identifying Chiasm", *Linguistica Biblica* 5 (1975) 63-72.

In this chiastic arrangement *X* marks the pivot or hinge of the structure. The chiasmus confirms the primary character of Ἰησοῦν and its extensions, and it may have important implications for our understanding of this paragraph, since these verses have usually been interpreted by commentators who were unaware of this structure and thus did not ask what it meant[18]. The reference to Jesus thus functions as an important transitional device introducing the Christological part of this paragraph in a similar way to which the anarthrous noun υἱῷ in Heb 1,2 introduces the Christological hymn in 1,3[19].

II

This last point brings us to our second line of investigation: the possibility of a hymn in 12,2b. With the emerging awareness of scholars in the past century that there are hymns embedded in the NT documents, G. Bornkamm[20] became the first to recognize a passage in Hebrews, namely 1,3, as hymnic, a view spread in the English literature by J. T. Sanders[21]. New impetus was given to the study of hymnic material in Hebrews by R. Deichgräber, who discussed four separate hymns: 1,3; 5,5-10; 7,1-3; and 7,26-27[22]. More recently, H. Zimmermann devoted a detailed study to the problem of tradition and redaction in Hebrews[23]. Zimmermann was able to identify two homologies (3,1; 4,14) and three hymns (1,3; 5,7-10; 7,1-3),

(18) On chiasmus and interpretation, see MAN, "The Value of Chiasm", 146-157; J. W. WELCH (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (Hildesheim 1981); J. JEREMIAS, "Chiasmus in den Paulusbriefen", *ZNW* 49 (1958) 145-156; A. DI MARCO, "Der Chiasmus in der Bibel", *Linguistica Biblica* 36 (1975) 21-97; 37 (1976) 49-68; 39 (1976) 37-85; 44 (1979) 3-70; and the following works by N. W. LUND: "The Presence of Chiasmus in the Old Testament", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46 (1930) 104-126; "The Presence of Chiasmus in the New Testament", *Journal of Religion* 10 (1930) 74-93; "The Literary Structure of Paul's Hymn to Love", *JBL* 50 (1931) 266-276; *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill 1942); "The Significance of Chiasmus for Interpretation", *Crozer Quarterly* 20 (1943) 105-123. D. R. MIESNER, *Chiasm and the Composition and Message of Paul's Missionary Sermons* (diss., Lutheran School of Theology at Chicago 1974) 34, has an excellent summary statement: "The position of members in a chiastic structure indicates points of emphasis. In respect to both form and sense, the rest of the structure pivots around the center, which may be either a single or a double unit. Thus, the exegete must attach special importance to the center of a chiastic structure".

(19) See my article cited in note 3.

(20) G. BORNKAMM, "Das Bekenntnis im Hebräerbrief", *Studien zur Antike und Christentums* (München 1959) 2. 198.

(21) J. T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge 1971) 19-20, 92-94.

(22) R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (SUNT 5; Göttingen 1967) 137-140, 147-178.

(23) H. ZIMMERMANN, *Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief* (Köln 1977) 44-99.

though he allowed, in passing, the possibility of other such pieces which he may have overlooked.

The first case for 12,2b as a piece of liturgical poetry was the 1978 study of E. B. Hornung, who argued for the presence of a "creedal formula" in the verse(24). Hornung's analysis was conspicuously brief, however, and fell under the shadow of other literary-critical concerns. It is noteworthy that neither G. Schille nor K. Wengst dealt with the passage in their monographs on the NT hymnic material(25), nor did F. Laub in his study of the parenetic function of Christology in Hebrews(26). Thus the hymnic nature of Heb 12,2b has been largely overlooked in the literature.

In exploring the controverted criteria which indicate the presence of homologies or hymns in the NT, I shall invoke the criteria assembled by W. Gloer(27). Of the sixteen criteria mentioned by Gloer, more than half of these can be identified in Heb 12,2b:

1. The *relative pronoun* ὅς is employed here, as in many other NT hymns (e.g. Phil 2,6; Col 1,15; 1 Tim 3,16; Eph 2,14).

2. The *participial style* so often found in hymns (e.g. five times in Phil 2,6-8) is present here also (προκειμένης, καταφρονήσας).

3. The criterion of *syntactical disturbance* is visible in the shift from the first person plural to the third person singular.

4. Though an *arrangement in strophes, verses or stanzas* is always open to debate, a strophic arrangement is possible (see below).

5. A *similarity with different passages which contain the same basic form* is also apparent (cf. 1 Tim 3,16; Heb 1,3).

6. The text exhibits a *chiasmus*, each line leading on to the next, moving from the (present or prospective) joy of heaven to the cross, then from the cross back to the presence of God. We may arrange the lines as follows:

A Who for the joy that was set before him
    B patiently endured the cross
    B' scorning its shame
A' and has taken his seat at the right hand of the throne of God.

7. All of this reflects the kind of *Christological content* which is com-

(24) HORNUNG, "Chiasmus", 39.

(25) G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965); K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh 1972).

(26) F. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung. Die parānetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (BU 15; Regensburg 1980).

(27) W. GLOER, "Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification", *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984) 115-132, esp. 124-129. For other summaries of criteria, see R. H. FULLER, *The Christology of the New Testament* (London 1965) 21; V. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions* (Grand Rapids 1963) 13-20, 42; SANDERS, *Hymns*, 1-4; E. STAUFFER, *New Testament Theology* (London 1948) 338-339; R. P. MARTIN, *Worship in the Early Church* (Grand Rapids 1974) 39-66; SCHILLE, *Hymnen*, 15-20.

mon to much of early Christianity and is consonant with the basic elements of the Christ-event:

a. Jesus descends from the heavenly glory.

Heb 12,2	ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς
Phil 2,6	οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
John 1,9	ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον

b. He dies.

Heb 12,2	ὑπέμεινεν σταυρόν
Phil 2,8	γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
Col 1,18	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν
1 Tim 3,16	ἐφανερώθη ἐν σαρκί
1 Pet 3,18	θανατωθεὶς μὲν σαρκί

c. His death is shameful.

Heb 12,2	αἰσχύνης καταφρονήσας
Phil 2,8	θανάτου δὲ σταυροῦ

d. He is exalted and enthroned.

Heb 12,2	ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν
Phil 2,9	ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
1 Tim 3,16	ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ
1 Pet 3,22	ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ
Heb 1,3	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.

8. The use of *antithesis* is characteristic in contrasting Christ's death and resurrection (cf. Rom 4,25), or his humiliation and exaltation (cf. Phil 2,6-11; 1 Pet 3,18-20).

9. This brings us finally to the *stylistic devices* which are reflected in the verse in such elements as paranomasia (θρόνου, θεοῦ) and homoeoteleuton (χαρᾶς, καταφρονήσας).

In view of these criteria, my own judgment is a somewhat tentative vote for a hymn, such as was outlined above (in point 6). This conclusion must be qualified by the fact that the evidence is clearly not as impressive as that for a passage such as Phil 2,6-11. More dubious still must be the notion that the writer is making use of a now lost *Urschrift*. Though it is obvious that the author has once again taken up a widely known hymnic theme (cf. 1,3), I would argue that he develops it in his own way. Existing creedal or hymnic themes most likely provided only certain thoughts out of which he fashioned a new Christological tribute. One must not overlook the fact that the text recalls earlier portions of the letter. An obvious example is the pro-

gression of formulae dealing with the session of the Son at the right hand of God[28]:

1,3 ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης
8,1 ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης
10,12 ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ
12,2 ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ.

Likewise, the conception of τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς in 12,2 is likely drawn from the parallel expression τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα in 12,1. Furthermore, that Jesus' obedience required the cross may well be a reflection of 2,10, "for it was fitting for him ... to perfect the author of their salvation through sufferings", which in turn is to be associated with 2,14-18 and 5,7-9. Thus most of the elements in this passage may be explained as the result of the writer's own private meditation on his theme, with perhaps some other elements coming in which bear the stamp of Christological speculation from some other tradition[29]. In view of these uncertainties, perhaps Heb 12,2b is best termed confessional poetry, hence hymnic in the general sense, though not a "hymn" in the more precise sense in which the term is used for Phil 2,6-11, Col 1,15-20, or 1 Tim 3,16.

To summarize our discussion of the hymnic elements in Heb 12,2b, the text appears to be clearly homological or even hymnic: it is joined to its context by means of the pronoun ὅς; it consists of four clearly recognizable parts exhibiting both symmetry and chiasmus; the style is lofty and participial; there is a change of subject: previously the Christians were the subject, now it becomes the Son; from the viewpoint of composition, the text constitutes a whole both as regards grammar as well as subject matter; with regard to content, we have here the complete Christ-drama; finally, there are several conceptual and formal parallels between Heb 12,2b and such texts as Phil 2,6-11 and Col 1,15-20. It seems likely that here, as in 1,3, the author intentionally used poetic language to highlight and emphasize the significance of his theme: Jesus Christ is "better". Moreover, the balance and rhythm of the language make the text more esthetically attractive and provide a high degree of emotive impact. Thus the interruption of the discourse by the intrusion of poetic language was bound to carry considerable impact and appeal (with the corresponding "hitting" and "drawing").

(28) See SPICQ, *Hébreux*, 2. 388; B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids 1974) 396.

(29) The same can be said for 1,3; see J. FRANKOWSKI, "Early Christian Hymns Recorded in the New Testament. A Reconsideration of the Question in the Light of Hebrews 1,3", *BZ* 27 (1983) 192. GLOER, "Homologies and Hymns", 130, writes: "Acceptance of a passage as preformulated does not indicate that it was not written by the author of the document in which it is found. It may represent a statement formulated by that author previously and included in the work under examination because of its relevance to the issue being discussed. It is always possible that a writer might produce poetic materials possessing hymnic features".

III

How can we justify our preoccupation with the literary structure of Heb 12,1-2? There is one good reason: the *form* of a text can tell us much about its *function.* Writes Man: "To the biblical authors, artistry in the use of structure was not an end in itself; it was a means toward more effective communication of their messages"(30). Di Marco agrees: "Die Architektur eines Abschnitts ist natürlich mit seinem Sinn verbunden und zwar durch die Entsprechung der einzelnen Partien: jedes Glied ist Kompliment zur entsprechenden Partie; die Form ist eng an die Bedeutung gekoppelt"(31). Perhaps no modern expositor of Hebrews has seen this more clearly than A. Vanhoye(32). Despite the somewhat complicated appearance of his approach, the fundamental principle of Vanhoye's reading of the epistle is simply that nothing in the discourse results from chance. The text is the product of both unconscious stylistic features and those conscious factors of which the author is quite cognizant. In short, Vanhoye's analysis of Hebrews presupposes that everything in the text is motivated. It is in this vein that our study has sought to bring to light some of the underlying structure and symmetry of Heb 12,1-2. At the very least it confirms the fact that whoever wrote Hebrews had been well schooled in the art of composition. It also indicates the presence of several features of language and style which cannot be passed over lightly since they imply a close liaison between the thought of the author and the structure of his writing. Finally, it suggests a most profitable area for further inquiry by those who are involved in the translation and exposition of Hebrews. It will hopefully initiate a fruitful area to explore, demonstrating once again the close relationship between structure and meaning in the interpretation of Holy Scripture.

Grace Theological Seminary
3625 Atlantic Ave.
Long Beach, CA 90807
U.S.A.

David Alan BLACK

(30) MAN, "The Value of Chiasm", 154.

(31) A. DI MARCO, "Der Chiasmus in der Bibel", *Linguistica Biblica* 44 (1979) 56.

(32) A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux* (Paris 1963).

'Ομειρόμενοι in 1 Thess 2,8

Mit Verweis auf abweichende Lesarten zu Ijob 3,21 (LXX), Ps 63,2 (Sym) und ein Epigramm aus dem 4. Jahrhundert wird für dieses sonst nicht belegte Wort die Bedeutung "liebevolle Gesinnung hegen τινός gegen jmdn, Sehnsucht haben τινός nach jmdm" (Bauer) postuliert. Geht man den Begründungen nach, kommt man jedesmal in sumpfiges Gelände. Auch die Erklärungen der beiden verschiedenen (!) hebräischen Vorlagen im AT bieten keinen festen Grund. Und die angebotene Brücke, ὁμείρεσθαι mit ἱμείρεσθαι, der anderen Lesart, gleichzusetzen, führt etymologisch in ein Niemandsland und semantisch infolge des jeweiligen Kontextes in divergierende Richtungen. Schließlich endet auch der letzte Versuch, für μείρεσθαι die Bedeutung von ἱμείρεσθαι anzunehmen, in einer Sackgasse. Richtig daran ist nur, daß μείρεσθαι in der Tat das Grundwort für ὁμείρεσθαι bildet, allerdings nicht in der häufigeren Bedeutung 'als Anteil empfangen', sondern im Sinn von 'teilen; pass. getrennt werden'. Um das Verfahren abzukürzen, lege ich hier sofort die Lösung vor und weise bei Untersuchung der einzelnen Belege auf die — zum großen Teil bekannten — Probleme der bisherigen Deutung hin(1).

1. Μείρομαι nicht bedeutungsgleich mit ἱμείρομαι

Die bei L.-Sc. vorgenommene Gleichsetzung (μειρ. B) wird für Nic. Ther. 402 von Debrunner (IF) mit Recht zurückgewiesen. Das beschriebene Untier ist zwar klein von Gestalt, aber seiner Kraft nach ein König unter den Tieren. Schlangen halten sein fürchterliches Gebrüll nicht aus, wenn sie gerade rasch auf die Wiese oder in den Wald oder zur mittäglichen Tränke kriechen; mit Schrecken zischen sie wieder davon. ὁτ' ἐς νομὸν ἠὲ καὶ ὕλην καὶ ἀρδηθμοῖο μεσημβρινὸν ἀΐξαντες μείρονται — wörtlich: wenn sie... zum Mittagstisch einer Tränke eilend als Anteil erhalten = wenn sie es als ihnen zugeteilten Lebensanteil empfangen, zur mittäglichen Quelle zu kriechen (in der Konstruktion ähnlich wie τυγχάνω ποιῶν). Nicht: 'verlangend nach der Quelle';

(1) Literatur: Die einschlägigen Lexika von Bauer, Gesenius (Hebräisch), Kittel (ThWb: Heidland), Liddell-Scott (L.-Sc.), Menge-Güthling (M.-G.) Moulton — Milligan, Passow und Thayer; ntl. Grammatiken von Blaß-Debrunner (Bl.-D.), Rehkopf (= 15. Aufl. von Bl.-D.), Moulton-Howard, Radermacher, Thackeray und Winer. — Ferner: A., DEBRUNNER, "Zu den konsonantischen io-Präsentien III", *Indogermanische Forschungen* 21 (1907) 203f (Debr. IF); C.-A. LOBECK, *Pathologiae sermonis graeci* I (Leipzig 1843) 70-86. — S. auch meine Studie: *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn*. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (FZB 47; Würzburg 1984).

man beachte die Parallelität mit "Wiese und Wald". Alle drei Ortsbestimmungen sind abhängig von ἐς.

Auch der andere Beleg bei L.-Sc. für diese Gleichsetzung ist nicht überzeugend: Inscr Perg 203. M. Fränkel(2) hält diese drei "überaus elenden Gedichte" für das Ergebnis eines Schülerwettbewerbs, um einen Dichter zu ehren, um dessen Herkunft sich vier Städte streiten. Der Schluß des dritten Gedichtes zeige eine "geradezu monströse Geschmacksverirrung": Die Rivalen "bellen vergeblich, wie gierige, räuberische junge Hunde einen Knochen (anbellen), wenn sie zu Fressen kriegen" — θοίνας μειρόμεναι — das Fressen (Akk. Plur. v. θοίνα) als Anteil bekommend. — In diese gierige Szene paßt kein "sehnsüchtiges Verlangen"; die "Gier" dieser Hunde, die vergeblich einen Knochen anbellen und sich darum streiten, obwohl für sie nichts zu holen ist, ist außerdem bereits durch zwei Adjektive (λίγνοι, ἅρπυιαι) und die ganze Szenerie zum Ausdruck gebracht. Vielmehr ist die übliche Bedeutung auch hier die passendste, und Fränkels Verweis auf Nic Ther 402 ist hinfällig.

Hinzu kommt, daß die Worte aus verschiedenen Wurzeln stammen: ἱμείρομαι aus *ism-* suchen, wünschen, μείρομαι aus *smr-* Anteil, Teil (Hofmann), *(s)mer* — zuteilen, was Moulton-Milligan mit *(s)mer* — gedenken verwechseln(3). Es könnte also nicht eine Bedeutungsverschiebung, sondern müßte eine volkssprachliche Verwechslung vorliegen, was für einen Dichter wie Nikander nicht anzunehmen ist.

2. *Μείρομαι = teilen*

Die Wurzel *smr* führt neben μέρος, μερίς, μοῖρα (!), μόρος auch zu den Verben μερίζω — teilen und μείρομαι — Anteil haben etc. Doch ist es nicht verwunderlich, wenn letzteres — zumindest in einem Dialekt — auch 'teilen' bedeuten kann. Die dafür von L.-Sc. s.v. I und IV angeführten Belege stammen beide von demselben Dichter: Aratos 1054 (Aktiv) und 657 (Passiv). Der erstgenannte Beleg stammt aus einer Reihe von Bauernregeln, die aus dem Verhalten der Pflanzen und Tiere Hinweise auf die Witterung und die Feldarbeit ableiten. "Dreifach wird der Mastixbaum befruchtet, dreimal gedeiht die Frucht, und jede gibt der Reihe nach Zeichen für die Aussaat. Denn die Mastixfrüchte unterteilen auch die Pflügezeit dreifach, in eine mittlere Zeit und zwei Enden. Die erste Frucht verkündet die frühe, die mittlere die mittlere Pflügezeit, die dritte die letzte von allen" (M. Erren). — Καὶ γὰρ τ' ἀροτήσιον ὥρην (αὖξαι) τριπλόα μείρονται, μέσσην καὶ ἐπ' ἀμφότερ' ἄκρας — denn in der Tat teilen sie (die drei Wachstums- und Ernteperioden) die

(2) M., FRÄNKEL, "Inschriften von Pergamon", *Altertümer von Pergamon* VIII, 1 (Berlin 1890) 119-121.

(3) Vgl. J. B., HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (München 1950) s.v. μεριμνάω; auf die Verwechslung dieser beiden Wurzeln habe ich in *Ehelosigkeit und Ehe*, 502, Anm. 946, in anderem Zusammenhang hingewiesen.

Pflügezeit dreifach (adv.) ein (in) eine mittlere und zwei äußere. Eindeutig transitiv, wie μερίζω.

Aratos 657 findet sich dazu ein Passiv, in einer sehr plastischen Beschreibung der Sternbilder. Kepheus taucht kopfüber in den Ozean, während Füße, Knie und Hüfte durch die Bären daran gehindert werden und über dem Horizont bleiben. "Kassiopeia strebt dem Bild ihres Kindes nach... Sie geht kopfüber, gleich einem Taucher, unter, an den Knien abgeteilt" (M. Erren). — ἀλλ' ἥ γ' ἐς κεφαλὴν ἴση δύετ' ἀρνευτῆρι μειρομένη γονάτων — wörtlich: geteilt oder abgetrennt werdend *von* den Knien. Wie weit hier die Vorstellung herrscht, daß sie von ihren Knien abgeschnitten wird, sei dahingestellt; für die Augen läßt sie jedenfalls die Knie zurück. Der Genitiv bezeichnet also nicht das, woran man Anteil hat, sondern hier gerade das, wovon man getrennt wird! Sowohl das Passiv wie dieser Genitiv werden uns bei ὀμείρεσθαι wieder begegnen.

Diese Auffassung des Wortes ist schließlich auch durch das Etymologicum Magnum (12. Jh.) belegt, zitiert bei Lobeck 71f: "Wenn μείρεται 'er wird getrennt' bedeutet (μερίζεται), entsteht es aus μέρος; wenn es aber bedeutet 'er begehrt' (τὸ ἐπιθυμεῖ), von ἵμερος(4). Letzteres hat sich nun als unhaltbar erwiesen. Das Wort hat diese Bedeutung nicht.

3. *Zur Wortbildung von ὀμείρομαι*

Unsere These lautet nun: Das fragliche Wort ist gebildet aus dem Grundwort μείρεσθαι mit prothetischem *o* (ohne Aspiration), liegt semantisch in der Linie von 'teilen, trennen' in passivischer Bedeutung und heißt an unseren Belegstellen: 'von jemandem oder von etwas (schicksalhaft) getrennt werden, weggehalten werden', und zwar von jemand, zu dem man gehört.

Für die Annahme einer Aspiration gab es drei Gründe: Da Ijob 3,21; Ps 63,2 und 1 Thess 2,8 ἱμειρόμενοι als sekundäre Lesart bieten, wird durch Analogieschluß auch die Aspiration übertragen; 'ὁ' träte dann anstelle von 'ἱ'. Zum andern verleitete die Deutung von μείρεσθαι im Sinne von 'Sehnsucht haben' zu einer solchen Parallele — wie wenn dieses sich zu ἱμ- oder ὁμείρεσθαι entwickelt habe. Thayer dagegen vermutet, daß Nikander das ι wegen des Versmaßes unterschlagen habe (?!). Aber Rehk 101.59 betont zu recht, daß ein "etymologischer Zusammenhang beider unmöglich ist". Drittens findet sich bei Thayer die seit der Väterzeit tradierte Überlegung, das Wort könne aus ὁμοῦ ἐρεῖν entstanden sein, was Debrunner (IF) "eine schwache Möglichkeit" nennt. Viele Handbücher lassen die Frage offen, Westcott-Hort und Thackeray schreiben ὁμ. So müssen wir tiefer graben.

Lobeck bringt in seiner "Pathologie" zwei Kapitel "de prosthesi et aphairesi literae iota" und "literae o" (70-86). Er wendet sich zunächst gegen eine zu unbedachte Hinzufügung oder Weglassung des ι, unter anderem gegen Etymologicum Magnum 582.50, das im Hinblick auf Nic Ther 402 erklärt:

(4) Ein weiterer Hinweis wird sich am Ende des nächsten Abschnitts aus Lobecks Interpretation des Hesychius ergeben.

ἱμείρεται wird durch Weglassung (des ι) zu μείρεται. "Vocales autem longas deteri tam contra naturam est, ut paene credam primitivum fuisse ἀμείρω *amo* vel ὀμείρω, quod codd. optimi N.T. praebent... Breve iota Graeci ... persaepe elidunt, σχάδιον dicentes pro ἰσχάδιον, στορία etc." (Lobeck 72f). Es folgen dann kontroverse Beispiele für das "iota pleonasticum sive formativum" oder "prostheticum". Radermacher bemerkt (S. 10): "In der ntl. Überlieferung fehlen die Dative auf -εῖσιν und das vorgeschlagene ι- (ἰσκληρός), beides sonst als kleinasiatisch bekannt".

Auch beim vorgeschlagenen (kurzen) *o* gilt es zu unterscheiden. Ποῖος – ὁποῖος oder δύνη – ὀδύνη, νόμα – ὄνομα z.B. sind nicht hierher zu rechnen (78), weil sie entweder aus verschiedenen Wurzeln stammen oder verschiedene Bedeutungen haben. Ein "formatives" *o* dagegen hilft etwa ein Adjektiv von einem Partizip zu unterscheiden: "τλάς – ἄτλας vel ὄτλας" (79). Die Fluktuation zwischen diesen beiden Vokalen sei häufig. Aus den vielen Beispielen sind für uns einige Verben interessant: μέργω – ἀμέργω und ohne großen Bedeutungsunterschied μόργνυμι – ὀμόργνυμι, (ὀ)κέλλω (80), (ὀ)κλάζω, (ὀ)δύρεσθαι, (ὀ)κιμβάζειν (82), (ὀ)ρέγειν. Schließlich kommentiert Lobeck Hesychius, der ὤβρατο durch εἵμαρτο erklärt (81): "scribendum videtur ὤμβρατο; sicut enim a verbo integro μείρομαι formatur εἵμαρμαι, sic ab aucto ὀμείρομαι perfectum ὤμαρμαι et literis transpositis ὤμβραμαι". Dies wäre dann ein weiteres Zeugnis für die Bedeutungsgleichheit der beiden Worte, auch wenn Hesychius dies nicht erkannte. Schließlich noch der Hinweis von Debrunner (IF): "ἀμείρω — beraube, Pind. Hsch.; ἀπαμείρομαι Hesiod; in die Konfusion mit ἀμέρδω hat Lagercrantz, Z. griech. Lautg. 47f. Licht zu bringen versucht". Wahrscheinlich ist das α hier nicht rein prothetisch, sondern privativ; aber semantisch weist die Wurzel auf 'teilen, trennen'. Wenn Lobeck für (ὀ)μείρεσθαι auch bei "Sehnsucht haben" stehen blieb und deshalb ἀμείρω mit *amo* in Verbindung bringt (s.o.), hat er doch nach den Gesetzen der Wortbildung den Weg zu ὀμείρομαι gewiesen. Das formative *o* ist selbstverständlich kurz und nicht etwa abzuleiten "from a derelict preposition ω- circumambient", wie Thackeray (97) mit Berufung auf J. H. Moulton anmerkt. Die pleonastische Form ist mit dem Grundwort zunächst bedeutungsgleich, was aber bei einer längeren Entwicklung eine eigene Bedeutungsnuance nicht ausschließt.

4. *Ijob 3,21*

"Primum in intentione ultimum in executione". Selbstverständlich ist das hier vorgelegte Ergebnis anhand des Kontextes der nun folgenden Belegstellen erarbeitet, in ständigem Dialog mit den sprachgeschichtlichen Fragen.

LXX (nach A): Οἳ ὀμείρονται τοῦ θανάτου καὶ οὐ τυγχάνουσιν ἀνορύσσοντες ὥσπερ θησαυρούς. So vermutlich ursprünglich auch B, aber dort später korrigiert zu ἱμείρονται. Diese "Verbesserung" und der Kontext führte — wohl in der ganzen Tradition — zu der Auffassung, das griechische ὀμ. habe die gleiche Bedeutung wie ἱμειρόμενοι: "qui exspectant mortem" (Vg). Neuere Übersetzungen sagen, im Blick auf den Urtext, lieber "des Todes harren"

(Hamp-Stenzel) oder "warten auf" (EÜ). Wie hat der LXX-Übersetzer den Urtext verstanden?

Für das zugrundeliegende *ḥāḵāh* ist nach Barth "die Frage der Grundbedeutung bis heute nicht überzeugend geklärt"(5). Die Siebzig übersetzen es gewöhnlich mit (ὑπο-, ἐμ-) μένειν (12), aber bei Ijob 3,21 mit ὀμείρεσθαι. "Es bleibt zu prüfen, ob gerade bei den Vokabeln des Wartens eine innere 'Zielbezogenheit' vorausgesetzt werden darf" (916). In den ältesten Belegen wird "auf ein Ziel des Wartens nicht Bezug genommen" (917). Es kann auch "zögern" heißen (2 Kön 9,3), "ausharren/aushalten" (Dan 12,12) oder "abwarten", wobei "die von den Umständen her gegebene Grenze keineswegs das ersehnte 'Ziel' ist" (2 Kön 7,9; Ijob 32,4). *ḥāḵāh* bedeutet nicht etwa den "Zustand straffer Spannung", und "die Ausrichtung auf ein bestimmtes Ziel ist dem Wort keineswegs inhärent" (917). Im Laufe der Zeit verwischen sich freilich die Grenzen zu den anderen Wörtern des Wartens und sogar zu denen des Hoffens (918). Dennoch ist im einzelnen Fall zu prüfen, ob z.B. 'warten auf jemand' in einem sehnsuchtsvollen, liebenden Ausstrecken besteht oder in einem respektvollen oder qualvollen Abwarten, bis er in Souveränität handelt (etwa Jahwe durch "Erfüllung der prophetischen Botschaft" [920], auch im Gericht). *ḥāḵāh* meint eher 'abwarten'.

Ijob 3,21 wird nun ein "Gegenstand der Erwartung" genannt. Unsere Frage spitzt sich zu: Wird der Tod hier 'herbeigesehnt' oder nur 'abgewartet'? (Der Gedanke, sich das Leben zu nehmen, liegt völlig fern, denn Herr über Leben und Tod ist Jahwe allein.) Die Übersetzung ἱμειρόμενοι meint selbstverständlich das erste, ὀμειρόμενοι dagegen scheint von der zweiten, ursprünglichen Bedeutung auszugehen, freilich nicht ohne eine semantische Verschiebung im Griechischen, durch die aber der Bogen in diesem Satz noch kräftiger wird: "Getrennt/abgehalten werdend vom Tod erreichen sie ihn nicht, obwohl sie nach ihm wie nach Schätzen graben". So wenigstens die LXX, in der generell das Buch Ijob verhältnismäßig frei übersetzt ist. Das Element der Sehnsucht, das man schon in *ḥāḵāh* hineinlegte, ist erst in dem 'graben' enthalten. 'Ομ. dagegen unterstreicht nun, daß man trotzdem — durch höhere Gewalt — vom Tod abgehalten, ferngehalten wird. Dies ist sicher kräftiger als die Verdoppelung von 'Sehnsucht', und dies gilt in gewissem Maße auch für den Urtext. Mehrere eingesehene Kommentare gehen auf diese Nuance nicht ein. Die Lesart ἱμ. aber könnte ein Hinweis darauf sein, daß der Abschreiber und mit ihm viele griechische Leser das Wort ὀμείρεσθαι nicht kannten. Weniger wahrscheinlich ist, daß sie es von *ḥāḵāh* her gefordert sahen. Ἱμείρεσθαι kommt sonst in der LXX nicht vor. Der Genitiv bei ὀμ. ist uns aus Arat schon bekannt. Die Wahl dieses Wortes durch den ursprünglichen Übersetzer aber liefert nun einen weiteren Baustein dafür, daß "die Besonderheit von *ḥāḵāh* beharrliches 'Bleiben' und 'Aushalten' ist" (920)(6).

(5) Ch. BARTH, Art. *ḥāḵāh* in *TWAT* II 915-920. Auf diesen Artikel wird im folgenden nur mit Seitenangabe Bezug genommen. — Bei Jenni-Westermann, *THAT*, ist das Wort unter *qwh* hoffen mitbearbeitet (Bd. II).

(6) W. L. MICHEL bringt in seiner Dissertation "The Ugaritic Texts and the

5. Ps 63,2

Symmachus: ὁμείρεταί σου ἡ σάρξ μου. (In der Hexapla steht ἱμ.). – Auch in diesem Vers gibt der hebräische Text Rätsel auf. Das Hapaxlegomenon *kāmah* wird von Gesenius mit "ar. (kmih oder kamiha?) fahl, blind, syr. dunkel, blind" in Verbindung gebracht, aber dann mit "schmachten" übersetzt. Die Ableitung ist nicht recht einsichtig; die Deutung stützt sich offenbar auf den Kontext unserer Stelle(7). Semantisch könnte man notfalls von 'fahl' auf 'schwach, elend sein' schließen(8), aber woher kommt das intentional ausgerichtete 'verlangen'? Die neueren Wörterbücher behandeln das Wort nicht und die Kommentare schweigen.

Die LXX verstehen dieses Wort offensichtlich anders: ἐδίψησέν σοι ἡ ψυχή μου, ποσαπλῶς σοι ἡ σάρξ μου ἐν γῇ ἐρήμῳ καὶ ἀβάτῳ καὶ ἀνύδρῳ. Theodotion: ποσαχῶς, E: (= ἑβδομή): πολλαχῶς (nach Field, Hexapla). Warum Rahlfs (auch in der Göttinger Ausgabe) vor ποσαπλῶς einen Punkt setzt, ist nicht ersichtlich. In 3b fehlt ja ein Prädikat; die Vg ordnet ihn 3a unter: sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea". Also auch das Fleisch 'dürstet', und zwar "wie vielfach" (Sy) oder genauer: "wie vielmal so sehr"! Die LXX las also *ḵamāh, ḵamae* im Sinne von "wieviel (ausrufend)" (Gesenius s.v. māh 2).

Wenn die spätere, in der Hexapla überlieferte Lesart von S ἱμείρεται sagt, so wahrscheinlich wieder, weil der Abschreiber ὁμ. nicht kannte und sinngemäß veränderte. Es ist kaum anzunehmen, daß er dabei in die Vorlage schaute und *kāmah* als 'schmachten' interpretierte. Diese Interpretation des hebräischen Wortes dürfte eher ein später Rückschluß aus der Lesart ἱμείρεται sein, die auch in Hieronymus' lateinischer Version durchscheint: "desiderio confecta est".

Mythological Expressions in the Book of Job" (University Microfilms; Ann Arbor, MI 1970) alternative Übersetzungen (S. 153): "who yearn for Death (Mot), and to be no more" oder "who waits for Death, that it might annihilate him". In den philologischen Anmerkungen bringt er aber keinen Hinweis darauf.

(7) So eindeutig nach F. E. GREENSPAHN, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew* (SBLDS 74; Chico, CA 1984) 65 ("weil sich eine Parallele im selben Vers findet") und 127. – Auch der Verweis auf Targum OM (ebd. 93) gibt wohl nicht mehr her; s. auch ebd. 204, Register.

(8) So in der Tat Köhler-Baumgartner, worauf GREENSPAHN, *Hapax Legomena*, 127 verweist: "be faint (with longing)". Die Assoziation zu *kemehawot* (Greenspahn, 63: "mushrooms") ist doch recht weit hergeholt und eher als Volksetymologie zu verstehen. So heißt es *Gen. Rab.* 69,1 (Dt: A. WÜNSCHE, *Der Midrasch Bereschit Rabba* [Leipzig 1881] 334): *kmh lk* "R. Ibo erklärt die Worte: wie diese Schwämme (kekemehawot), welche Wasser an sich ziehen. Nach den Rabbinen haben die Worte diesen Sinn: So wie meine Seele nach dir dürstet, so dürsten auch die 248 Glieder, welche ich habe, nach dir". Der Sache nach wird *kmh* also durch 'dürsten' erklärt und somit dem Verb im ersten Versteil untergeordnet. Semantisch wäre von "Schwamm/Pilz" höchstens ein Verb 'aufsaugen' denkbar, aber kaum 'dürsten'; höchstens 'trocken sein' wie ein Schwamm. Aber im Grunde sind das alles verzweifelte Versuche, die der semantischen Palette nur weitere divergierende Elemente hinzufügen und die Aussichtslosigkeit demonstrieren. Tur-Sinai schlägt darum die Lesart *kamar* ("burn") vor, vgl. GREENSPAHN, *Hapax Legomena*, 127.

Woran aber dachte Symmachus bei ὀμείρεται? Sah er in diesen drei hebräischen Konsonanten ein Verb? Oder las er den Text wie LXX, Theod. und E., fügte aber zur Verdeutlichung selbständig ein Verb ein? Jedenfalls konnte er mit ὀμείρεταί σου auch gemeint haben: "Mein Fleisch wird von dir getrennt, wird von dir ferngehalten — nämlich ὡς ἐν γῇ διψάδι καὶ ἐκλύσει, μὴ ὑπάρχοντος ὕδατος — wie in einem trockenen Land und (in) Ohnmacht, da es kein Wasser gibt". Der ohnmächtige Mensch in der Wüste ist Bild für den Zustand des "Fleisches" Gott gegenüber: Der Mensch (= sein Fleisch) ist abgeschnitten von der lebendigen Beziehung, empfängt kein "Wasser des Lebens". Diese Deutung wird gestützt durch "soluta est" (SA) und durch Aquila's ἐπετάθη σοι ἡ σάρξ μου — entweder 'es wurde durch dich in Anspannung versetzt, übermäßig angestrengt' oder vielleicht richtiger 'es wurde in Bezug auf dich, im Hinblick auf dich ausgedehnt = es hält aus, dauert an' (9).

So hat bisher die Auffassung von LXX, Th und E ("wie vielmal") die größte Plausibilität. Ὀμείρεται im Sinn von 'getrennt werden' findet eine Stütze in A und Sa. Ob diese Übersetzer dabei sinngemäß ein Verb einfügten oder *kāmah* als selbständiges Verb auffaßten, muß offenbleiben. Im Sinn von 'Sehnsucht haben' dagegen bleibt ὀμ. — abgesehen von der späteren Lesart ἱμ. und den davon abhängigen Übersetzungen — isoliert, und zwar nicht nur unter den Übersetzungen des MT, sondern wie wir noch sehen werden, auch unter den Belegen aus dem hellenistischen Griechisch.

6. Ein Epigramm aus Ikonium

Hatten wir mit dem Juden Aquila (um 130) und dem Christen Symmachus (um 170) Paulus bereits übersprungen, führt uns die Inschrift für Zotikos, den Sohn eines heidnischen Priesterehepaares aus Ikonium ins 4. Jahrhundert, in die Zeit der Restauration heidnischer Kulte unter Julian. Ramsay's hervorragende Rekonstruktion (10) wird durch unser semantisches Ergebnis weiter bestätigt. Im Hintergrund steht eine Kultlegende, die noch lange christlich überformt weiterlebt: Agala, eine lokale Gottheit von Ikonium, identisch mit der als Nymphe verehrten Galateia und wahrscheinlich eine lokale Adaptation der in dem ganzen Gebirge verehrten Bergmutter Zizimene, wird zusammen mit Men, einer überregionalen Gottheit, im Frühling in ei-

(9) Diese Deutung der Passivform gibt Passow, s.v. ἐπιτείνω, Passiv a, zu Theophr. h. pl. 7,10,3. — Hinter den Formulierungen der beiden sonst sehr gewissenhaften Übersetzer (Sym, A) könnte man ein hebräisches Wort vermuten, das eine belastende Trennung besagt. Rahlfs weist in der Göttinger LXX-Ausgabe hin auf Sa(hidisch) soluta est (!) und für das bo(hairische) "ut splendeat" ebenfalls auf das masoretische *kāmah*. Falls *kāmah* mit 'fahl, grau, blind' zusammenhängt, könnte die Konstruktion mit '*le*' notfalls auf die Bedeutung 'blind für dich = es sieht dich nicht' schließen lassen. Der Symmachustext ist jedenfalls kein Beleg für ὀμ = Sehnsucht haben, noch für *kāmah* = schmachten.

(10) W. M., RAMSAY, "The Utilisation of Old Epigraphic Copies", *JHS* 38 (1918) 152-168. — Verweise im folgenden durch bloße Seitenzahlen.

nem nordwestlich der Stadt gelegenen Bergheiligtum verehrt, wo heute noch ein altes Kloster steht, das von Christen und Moslems in Ehren gehalten wird. In türkischer Zeit ging die Legende, daß entweder der Sohn des Sultans von Ikonium oder der Sohn eines alten Tchelebi oder gar des Gründers des Ordens (Stifter des Klosters, Gründers der Stadt?) bei einem Ritt von einem Felsvorsprung abstürzte, aber von der heiligen Jungfrau oder dem heiligen Chariton aufgefangen wurde. "In dieser Legende ist die Idee verkörpert, daß der Sohn des Priesters unter einem besonderen Schutz der lokalen Gottheit steht, und wir können ohne Zögern annehmen, daß dieser Platz in vorchristlicher Zeit mit dem Wohl der Stadt verbunden war" (165). Bis in die Gegenwart war das bedeutendste Fest, das die Griechen an diesem Ort feierten, eine Wallfahrt zu diesem Kloster am 15. Mai. Das Fest selbst dauerte drei bis fünf Tage. Durch zahlreiche Analogien läßt sich zeigen, daß in heidnischer Zeit dort jedes Frühjahr eine Art Reinigung oder Versöhnung der Stadt gefeiert wurde. Solche Feste begannen naturgemäß mit einer Zeit der Trauer und endeten in Freude.

"Es gehörte zum Glück der Stadt, daß dieser Ritus jährlich durchgeführt wurde. Die Zeremonie war hauptsächlich auf die Priesterfamilie begrenzt, während das Volk ferngehalten wurde, obwohl das Fest offiziellen, staatlichen Charakter hatte. Wie das Priesterehepaar das Götterpaar, Vater und Mutter, repräsentierten (Men und Zizimene/Agala), so spielte ihr Sohn (hier: Zotikos) in dem Ritual die Rolle des Göttersohnes" (167). Ramsay führt noch weitere Begründungen und Anspielungen auf lokale Kultbräuche an. In Auseinandersetzung mit Boeckh (CIG III 4000), Franz, Buckler, Anderson und Kaibel erschließt er aufgrund des handgeschriebenen Blattes des Ausgräbers Lucas (der Stein selbst scheint nicht erhalten zu sein) einen Text, der so zu übersetzen ist:

V. 1. Du siehst auf die Statue des Zotikos aus Ikonium,
2. der den heiligen Wagen (heilige Räder) zur schönen Galateia führte
3. mit Gespannen und Sklaven, am Versöhnungsfest von Agala und Men,
4. wobei er hinausbrachte einen aschgrauen Hahn, (Weihe-) Geschenke der Stadt;
5. ihn liebten alle, die (seine) Besonnenheit und Kenntnis
6. freundschaftlich liebten in jeder Art von Tätigkeit.
7. Seinetwegen traten auf (die) Eltern — getrennt werdend von ihrem Sohn (oder: ferngehalten werdend bezüglich des Sohnes; Ramsay dagegen: sich sehnend nach ihrem Sohn)
8. bis eine Erleichterung ihres übergroßen Kummers eintrat —
9. Kallinikos tränenvergießend oder Ammia weinend,
10. Priester Achaias (?), des Volkes wegen, (Priester) der Göttin
11. mit den zehn Brüsten und den vier Frauengestalten(11), (Priester) vor der Stadt und des Dionysos.

(11) Ramsay, "Utilisation", 168: Die vier Göttinnen Hekate, Mênê, Artemis, Persephone, oder "die viergesichtige Göttin" repräsentieren aber auch das Jahr mit seinen vier Jahreszeiten.

Die entscheidenden Verse 7-9 lauten:

οὗ χάριν ἔστησαν γονέες ὀμειρόμενο(ι) περὶ παιδός,
ὄφρα περικραύτου πένθους κουφισμὸς ἔγεντο
Καλλίνεικος δακρυχέων ἠδ' Ἀμμία θρηνεύουσα, ἀρητῆρες...

Ramsay setzt voraus: ὀμείρονται = ἐπιθυμοῦσιν. Der Sache nach wäre es die Trauer (! ?) um den verstorbenen Sohn, da der Stein für eine Grabinschrift gehalten wird. Aber was ist dann mit der "Erleichterung" gemeint? Daß der Schmerz über den Tod nach einiger Zeit abebbt? Eine solche Erwähnung wäre merkwürdig. Wenn ὀμ. dagegen die zeitweilige Trennung von ihrem Sohn besagt, wird alles durchsichtig. In dem Ritual verläßt der Sohn die Eltern und begibt sich in Gefahr; die Eltern lassen ihn ziehen. Es ist ja keine Prozession des Volkes, sondern er fährt allein, mit den eigenen Gespannen und Sklaven des priesterlichen Haushaltes, wie es ausdrücklich heißt (167 mit Anm. 110). Selbstverständlich sind die Eltern in Trauer — sie weinen und schluchzen — *bis die Rettung durch die Göttin erfolgt!* Damit entfallen Ramsay's Schwierigkeiten! Und der "graue" Hahn wird dann wieder zum "weißen Hahn", dem ständigen Symbol der Gottheit (167).

Es handelt sich also nicht um Totenklage, und es bleibt zu fragen, ob dies überhaupt ein Grabstein ist oder nicht eher eine Inschrift einer Gedenkstatue. Somit wäre auch zu fragen, ob wirklich Kallinikos der Stifter ist, wie Ramsay meint; die Inschrift könnte auch von öffentlicher Hand angebracht worden sein, auch noch nach dem Tod der Eltern. Es wird ja doch die "moralische und intellektuelle Kraft" (160) des Zotikos gerühmt. Ramsay betont mehrfach den öffentlichen Charakter der beschriebenen Szene. Eine private Trauer um den — im Dienst der Stadt stehenden — Sohn, der nun (bei diesem Dienst?) wirklich gestorben wäre, paßt nicht in den Kontext.

Noch weitere Schwierigkeiten lösen sich: Es ist nun nicht nötig, δήμου χάριν in V. 10 "as epexegetic of οὗ χάριν in 9" zu verstehen, als ob der "Hingeschiedene nun eingetaucht sei in die Schutzgottheit (guardian genius) des Ikonischen Demos» (161). Es geht vielmehr nur um seinen an die Familie gebundenen kultischen Dienst zugunsten des Wohles der Stadt. Warum er bei diesem erblichen Priestertum später nicht selbst die Funktion der "Eltern" vollzogen hat? Er kann früh gestorben sein; es kann aber auch sein, daß der neu belebte Kult bald (wieder) von christlichen Behörden unterbunden wurde, viele Anhänger der Lokalgottheiten ihm aber — in der Zeit des Überganges — ein Denkmal setzen wollten, gleichsam aus Pietät gegen das altverdiente Priestergeschlecht und in einer gewissen Opposition zu dem nun aufkommenden christlichen Staat.

Sprachlich ist nun ἔστησαν verständlicher. Bei Ramsay's Deutung wirkt es sehr schwülstig: "Die Eltern traten auf als sehnsüchtig nach ihrem Sohn verlangend". Warum nicht einfach ἦσαν oder ein verbum finitum (ὀμ.)? Wenn sie aber im Ritual ihren Kummer (πένθος ist keineswegs nur Totenklage!) offiziell zum Ausdruck bringen, paßt dieses starke Wort 'auftreten'. Die dazugehörigen und darum prädikativen Partizipien aber sind "tränenvergießend" und "weinend", während ὀμ. eher den Grund dafür angibt. Eine weitere Schwierigkeit bereitet περί. Ramsay sagt: "πέρι goes with the verb, 'greatly desiring their son'" (160). Aber die Nachstellung bleibt merkwürdig.

Passender ist: 'getrennt, isoliert werdend *betreffs* des Sohnes'. Aber da Ramsay das ι am Schluß des Wortes ergänzt hat, wäre zu fragen, ob hier nicht eher ein υ zu ergänzen wäre: ὀμειρομένου περὶ παιδός — "sie traten auf, weinend über ihren von ihnen getrennt werdenden Sohn ([12]) — bis eine Erleichterung ihres Kummers eintrat". Solche Sühnefeste beginnen "mit einer Periode der Klage und enden als eine Zeit der (wiedererlangten) Freude" (167).

7. 1 Thess 2,8

Auch an dieser Stelle schien 'Sehnsucht' auf den ersten Blick ganz gut zu passen([13]). Aber wie fügt sich V. 8a in den Zusammenhang ein? "Wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan..." (EÜ)? Hier ist zu viel geglättet! Aus der "stillenden" Mutter und ihrer "Sehnsucht" (aber wie paßt das zusammen?) wird ganz allgemein 'Zuneigung' der Mutter. Die eingangs zitierte Deutung bei Bauer ist semantisch zu teuer erkauft. Denn inzwischen reicht die Palette von "schmachten nach dem lebendigen Gott" über "Todessehnsucht" und "Trauer über einen Toten" bis zur "Zuneigung" — semantisch kein überzeugendes Ergebnis. Und wer in 2,7 ἤπιοι und in 2,8 ηὐδοκήσαμεν liest (EÜ), kommt zu der recht flachen Aussage, daß eine stillende Mutter 'freundlich' ist, wenn sie sich ihrem Kind zuneigt. Genau besehen aber müßte er außerdem erklären, wieso Paulus damals, als er sie wie eine Amme hegte, "Sehnsucht" nach ihnen hatte. Er war ja doch bei ihnen! (Darum das Ausweichen auf 'Zuneigung'.)

Richtiger ist es, mit Aland in 2,7 νήπιοι zu lesen, nach V. 7 ein Semikolon oder einen Punkt zu setzen und in V. 8 eine Anwendung auf seine Gegenwart zu sehen([14]): "Aber wir sind bei euch kindlich (kindgemäß, kinderlieb) geworden, wie wenn eine stillende Mutter ihre eigenen (leiblichen) Kinder wärmt (herzt, labt?). So sind wir, während wir von euch ferngehalten werden, entschlossen, euch nicht nur das Evangelium Gottes, sondern auch unser eigenes Leben mitzuteilen, weil ihr uns Lieblinge geworden seid".

Zweimal wechselt Paulus in diesem Kapitel von einem Rückblick auf seine Tätigkeit in Thessalonike zur Gegenwart: In den Versen 1-2.5-7 und 9-12: Vergangenheit, dazwischen 3-4([15]) und 8: Gegenwart. Bei diesem Wechsel

([12]) Dies wäre sprachlich sicher am elegantesten. Ramsay betont, daß diese Verse "auf einem höheren Niveau liegen als die gewöhnlichen Grabinschriften" (157). Gerade deshalb konnte er mehrfach überzeugende Korrekturen an der von Lucas überlieferten Vorlage vornehmen, der wenig Griechisch konnte, in seiner Arbeit nicht immer präzise war und gelegentlich Buchstaben klein dazwischen schrieb (aufgrund der Vorlage?). Manche seiner Schreibfehler mögen auch darauf beruhen, daß der Stein beschädigt war (z. B. Λ statt Α).

([13]) H. W. HEIDLAND, *TWNT*, V 176: "Besser medial 'sich hingezogen fühlen zu etwas', wobei dieses Gefühl stark intensiviert ist.

([14]) Offensichtlich ist hier mit Aland εὐδοκοῦμεν zu lesen; aber warum wird in seinem Apparat die Lesart von B (ηὐδ.) unterschlagen? Und warum steht dann hinter V. 7 nur ein Komma?

([15]) In V. 3 ist ἐστίν zu ergänzen. So richtig EÜ, nicht "geschah", wie

unterstreicht Paulus jedesmal die Lauterkeit seiner (jetzigen) Gesinnung. Ab V. 13 blickt er dann auf die Entwicklung in der Gemeinde bis zu diesem Zeitpunkt. Dies liegt zwar auch in der Vergangenheit, aber reicht bis in die Gegenwart hinein, s. 13d, 14c und 16c. In V. 17 kommt er dann wieder auf seine Situation zu sprechen, auf die jüngste Vergangenheit bis zur Gegenwart (3,8!): "Im Augenblick 'verwaist von euch' wollten wir zu euch kommen!" Es springt in die Augen, wie dieser Begriff den Gedanken von ὀμειρόμενοι aufgreift! Auch in dem Epigramm aus Ikonium ging es ja um die Trennung von Eltern und Kindern. Und Paulus empfindet dieses 'abgehalten werden' (Passiv!) als eine Bedrängnis und Behinderung durch den Satan (2,18–3,10), da er sich "Tag und Nacht außerordentlich stark danach sehnt"([16]), sie persönlich zu sehen (3,10).

Auch in 2,8 hat Paulus selbstverständlich Sehnsucht nach der Gemeinde; nur ist dies nicht die Bedeutung von ὀμείρεσθαι, sondern bildet den Hintergrund dafür, daß er die Trennung so stark empfindet und dafür, daß er ihnen "seine eigene Seele" mitteilen möchte — auch jetzt noch wie eine stillende Mutter ihrem Säugling. Sie gibt ihm nicht nur Nahrung und Schutz, sondern schenkt sich darin selbst([17]).

8. Zur Wort- und Auslegungsgeschichte

Damit ist alles vorhandene Material einheitlich und einfach erklärt. Es bleibt noch zu ergänzen, daß es "seit hellenistischer Zeit zahlreich auftretende neue Wörter" gibt. So schrieb Radermacher zu Beginn unseres Jahrhunderts (36): "Wohl jede größere Veröffentlichung von neuen Inschriften oder Papyri bringt auch neues zum Wortschatz. Die philologische Kritik literarischer Texte ist Neubildungen gegenüber nicht immer genügend tolerant. Als berechtigt muß gelten, was innerhalb einer Analogie steht".

Ein zweites: Solche Wörter sind oft auf bestimmte Sprachräume beschränkt. So ist Aratos, der bisher einzige Zeuge für μείρεσθαι = teilen in Kilikien daheim. Das eben behandelte Epigramm weist uns ins Phrygische, dem ja der kilikische Raum zuzuordnen ist, und die LXX nach Alexandria, von wo es manche Brücke zum Phrygischen gibt. Paulus hätte also hier ein Wort seines Heimatdialektes aufgegriffen, das man in Thessalonich zur Not verstand, aber wohl kaum selbst gebrauchte([18]).

F. Laub, *Neue Echterbibel*, 13, schreibt. Durch ἀλλά ist V. 3 deutlich dem Praesens λαλοῦμεν in v. 4 untergeordnet.

([16]) Diese Deutung von δεόμενοι wird in einer Arbeit über 1 Thess 4,8-12 (noch unveröffentlicht) begründet (vgl. *Ehelosigkeit und Ehe*, Vorwort).

([17]) Vgl. nochmals Anm. 13. — Weiteres zu dieser affektiven Seite des Apostels in der im Vorwort von *Ehelosigkeit und Ehe* angekündigten Arbeit über Fragen der Sexualität und der Beziehung von Mann und Frau in den Paulusbriefen, die demnächst im Echter-Verlag erscheinen wird.

([18]) Radermacher (10) weist auf mehrere "Jonismen" bei Paulus hin, Wilamowitz auf Verbindungslinien von Alexandrien (LXX) nach Kilikien, vgl. *Ehelosigkeit und Ehe*, 15, Anm. 8 und S. 575 "Sprache: Dialekte und Umgangssprache". Die Herkunft des Symmachus aber bleibt ungewiß (Syrien? Samarien?).

Dies wäre dann auch die ungezwungenste Art, die Lesarten ἱμείρεσθαι zu erklären: Manchen Abschreibern war das Wort unbekannt, so daß sie es — bei Diktat — sinngemäß durch ein ihnen bekanntes Wort ersetzten. Spätere Scholiasten und Grammatiker wie Hsch. und EM aber bestimmen die Semantik dieses ihnen aus der Praxis nicht bekannten Wortes von dieser Lesart her. Da der Sinn einigermaßen zu passen schien, gab man sich damit zufrieden. Die Humanisten und Graezisten und die vergleichenden Sprachforscher spüren zwar die Unstimmigkeit, haben aber die Möglichkeit '(ὁ) μείρεσθαι = teilen, trennen' bisher nicht gesehen.

Offenbacher Landstrasse 224
6000 Frankfurt/Main

Norbert Baumert, S.J.

Dos retoques antioquenos: Mt 10,10; Mc 2,20

Después de la crisis y del rechazo del «textus receptus», se comprende que la recensión bizantina, en la que se apoyó dicho «textus», haya sido menospreciada. Tal vez en exceso. Es evidente que esta recensión tomó consistencia en un entorno que poseía buen dominio del griego: de ahí el perfeccionamiento de estilo, allanamiento de dificultades, etc. Sin embargo, ya desde hace algún tiempo, se cambia mentalidad con respecto al texto «preantioqueno» o «antioqueno primitivo», al que se atribuyen muchas más garantías de autenticidad(1).

En esta nota procuraremos poner de manifiesto ciertas alteraciones textuales propias de un estadio posterior de la recensión antioquena. En ellas quedan al descubierto esos ajustes intencionados o manipulaciones del texto. Creo que es interesante distinguir esas dos etapas del texto antioqueno. La segunda, más reciente, y llamada con cierta impropiedad «lucianea», es menos digna de crédito. Veamos, pues, los dos ejemplos indicados en el título.

Mt 10,10: La variante «ni bastón»

Al iniciar la misión de sus apóstoles, Jesús les prepara con unas instrucciones que, con respecto a la pobreza, se concretan en no procurarse oro, ni plata, ni siquiera calderilla para llevar en las fajas —y con esto se inicia el v. 10 del mismo capítulo 10—: μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον. Como consta del subtítulo, la variante que vamos a considerar es μηδε ραβδον(2). Ante todo, conviene ver la fluctuación y atestación documental en

Mt 10,10,

a) μη(δ)ε(3) ραβδον: ℵ B D Θ *f*1 22 33 349 372 517 544 892 1424 al plur k aur b c d f g h l q vg sy^{sp} sa bo aeth Epiph

(1) Pueden, al efecto, consultarse, G. D. KILPATRICK, «Atticism and the Text of the Greek New Testament», en *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag* (Regensburg 1963) 125-137; W. N. PICKERING, *The Identity of the New Testament Text* (Nashville - New York 1977); H. A. STURZ, *The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism* (Nashville - Camden - New York 1984).

(2) No estudiada en la obra de B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London - New York ed. 1975).

(3) Pongo la δ entre paréntesis para indicar que no todos los manuscritos tienen μηδε. Leen μητε —según Legg—: D Θ *f*13 700.

b) μη(δ)ε ραβδους: C E F G H S V W Y Ω *f*13 28 71 99 241 252 472 482 565 692 700 al [a] ff[1] μ arm

En su mayor parte las ediciones críticas se deciden por la lección μηδε ραβδον(4), menos dos que prefieren μηδε ραβδους(5).

Es preciso ahora ver las posibles variantes y el testimonio de los manuscritos en los pasajes paralelos.

Mc 6,8

a) ει μη ραβδον: variante general
b) μητε ραβδον: Θ 565

Por unanimidad los críticos adoptan la lección ει μη ραβδον(6).

Lc 9,3

a) μητε ραβδον: א B C* D E* F L M W X* Ξ Ψ 0202 0211 *f*1 *f*13 22 27 33 157 205 209 213 372 827 892 954 1005 1012 1071 1192 1194 1203 1210 1223 1241 1342 1424 1458 1542 1675 2613 al e a aur b (c d) f ff[2] 1 q (r[1])
b) μητε ραβδους: A C[c] E[c] H K S U V Γ Δ Θ Λ Π al plur

La elección de los críticos es come sigue: la casi totalidad prefiere μητε ραβδον, menos dos que escogen μητε ραβδους(7).

Parece interesante descubrir la motivación que ha hecho oscilar las diversas lecciones. Se diría que el objeto de las variantes b) en Mt y Lc es suprimir la aparente contradicción entre el «sino» de Mc («nada tomasen... *sino* un bastón solamente») y el «ni» de Mt y Lc («[No os procuréis]... *ni* bastón»; «No toméis nada para el camino, *ni* bastón»). Donde es de notar la diferente formulación en las distintas recensiones. Los cesarienses Θ 565 suprimen radicalmente la dificultad cambiando en Mc ει μη por μητε.

Los antioquenos, que —como se ve, sobre todo en Lc— no van todos a una, se contentan con un ligero retoque gramatical, cambiando el singular ραβδον con el plural ραβδους. Es la tendencia característica de la recensión antioquena: allanar los estorbos con el menor cambio posible. De todos modos, las discrepancia entre los antioquenos permite suponer que ραβδους es una variante «lucianea» o bizantina, más bien que preantioquena.

En cuanto a la autenticidad de las lecciones, el mismo voto de las ediciones críticas es suficientemente indicativo.

(4) ALAND-BLACK-MARTINI-METZGER-WIKGREN[3], BOVER-O'CALLAGHAN, BRANSCHEID[3], LAGRANGE, LEGG, MERK[9], NESTLE-ALAND[26], SOUTER[2(r1950)], TASKER, TISCHENDORF[8], VOGELS[2], VON SODEN, WEISS[2], WESTCOTT-HORT, *Syn*ALAND[7], *Syn*-HUCK-GREEVEN[13].

(5) HODGES-FARSTAD, SCRIVENER[(r1908)].

(6) Los indicados en las dos notas precedentes.

(7) Con las mismas preferencias numéricas y textuales expresadas en las notas 4 y 5 (con la obvia exclusión de Legg).

Mc 2,20: La variante «en aquel día»

La cuestión del ayuno motivó que los discípulos de Juan y de los fariseos se acercaran a Jesús, para poner de relieve el contraste entre su modo de proceder y el aparente laxismo de los secuaces de Cristo. Este los justifica diciendo que, mientras el esposo esté en la sala nupcial, los invitados no pueden ayunar. Pero — añade Jesús (Mc 2,20) —: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Vamos a considerar este εν εκεινῃ τῃ ημερᾳ (8), tanto aquí, como en los lugares paralelos de Mt y Lc.

Mc 2,20

εν εκεινῃ τῃ ημερᾳ: ℵ A B C D K L W Δ Θ Π* Σ Φ 1 *f*13 (exc 124) 209 565 579 872 (1223) pler d ff[2] i l q vg sy[ph] aeth arm
εν εκειναις ταις ημεραις: E F G H M S U V Y Γ Π[2] Ω 22 118 124 700 1071 al e a aur b c f [<r[1]>] sa bo geo Bas

Respecto a los críticos, la gran mayoría se deciden por la variante εν εκεινῃ τῃ ημερᾳ (9), mientras que dos optan por el plural (10).

Mt 9,15

εν εκειναις ταις ημεραις: D a b c d g[1] h q
omisión: variante general

Los críticos unánimemente prefieren la omisión (11).

Lc 5,35

εν εκειναις ταις ημεραις: variante universal
omisión: ninguno

Los críticos, como antes —fuera obviamente de Legg—, aceptan por unanimidad la lección εν εκειναις ταις ημεραις.

Como claramente aparece de la aportación documental, en Lc la lección única y universal es εν εκειναις ταις ημεραις. Con Lc armonizan los occidentales en Mt y muchos antioquenos en Mc. Esta última y aparente armonización revela la índole peculiar de la recensión antioquena. Por una parte no es

(8) Variante no considerada en la obra de METZGER, *A Textual Commentary*.

(9) ALAND-BLACK-MARTINI-METZGER-WIKGREN[3], BOVER-O'CALLAGHAN, BRANSCHEID[3], LAGRANGE, LEGG, MERK[9], NESTLE-ALAND[26], SOUTER[2(r1950)], TASKER, TISCHENDORF[8], VOGELS[2], VON SODEN, WEISS[2], WESTCOTT-HORT, *Syn*ALAND[7], *Syn*-HUCK-GREEVEN[13].

(10) HODGES-FARSTAD, SCRIVENER[(r1908)].

(11) Los citados en las dos notas precedentes.

preantioquena, pues no se halla en el grupo de A KΠ(*): es una variante más bien «lucianea» o bizantina. Por otra parte, más que armonización, es un ajuste de una frase difícil («venient autem dies... et tunc ieiunabunt in illis diebus») o supresión de un tropiezo en la lectura («*venient* autem *dies*... et tunc ieiunabunt *in illa die*»), que es lo característico del texto antioqueno, y por tanto, cabe fundada sospecha de alteración textual. Por esto, la casi totalidad de los críticos prefieren como original la lectura εν εκεινῃ τῃ ημερᾳ.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta 25
00187 Roma

José O'CALLAGHAN

RES BIBLIOGRAPHICAE

Les manuscrits du Targum du Pentateuque de la Guénizah du Caire*

Les recherches sur le Targum palestinien (TP) ont connu récemment un développement considérable où les travaux du Professeur Michael L. Klein tiennent une place notable. C'est ainsi qu'il avait déjà publié en 1980 une importante édition des manuscrits targumiques contenant le Targum fragmentaire (TF)(1). Il nous présente cette fois une édition somptueuse de tous les fragments de la Torah de la Guénizah du Caire, identifiés jusqu'à ce jour.

Une édition partielle de ces textes par P. Kahle en 1930(2) avait été au point de départ d'un renouveau des études targumiques, arrivées «an einem toten Punkt», selon A. Marmorstein. Celui-ci, avec d'autres spécialistes(3), ne tarda pas à souligner la valeur exceptionnelle de cette découverte, l'intérêt des traditions exégétiques et surtout de la langue: enfin l'on tenait des mss relativement anciens, reflétant encore l'usage d'un dialecte judéo-palestinien qui retint l'attention surtout des exégètes du NT préoccupés du problème de la «langue de Jésus».

A plusieurs reprises, on avait parlé de réédition de ces textes et de la préparation d'une grammaire(4). Par la suite, de nouveaux fragments avaient été repérés par A. Díez Macho et d'autres et, pour la plus grande part, par M. Klein lui-même. De sorte que le nombre de textes connus avait quadruplé depuis vingt-cinq ans. Tous sont repris dans l'édition de Klein, même quelques-uns qui n'ont pas encore fait l'objet d'une publication détaillée de la part de ceux qui les ont identifiés. En tout, une soixantaine de textes nouveaux, certains considérables, comme les 12 colonnes nouvelles découvertes par Shirley Lund (I 145-153) et les 6 pages du ms AA (I 209-219) trouvées

* Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1986 (Distributed by Ktav Publishing House), 2 volumes: I: LI-363 pp.; II: 131 pp-182 plates.

(1) M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch* (AnBib 76; Rome 1980).

(2) P. Kahle, *Masoreten des Westens II* (Stuttgart 1930).

(3) «Einige vorläufige Bemerkungen zu den neuentdeckten Fragmenten des jerusalemischen (palästinensischen) Targums», *ZAW* 49 (1931) 231-242; H. L. Ginzberg, *Tarbiz* 5 (1934) 381-383; E. Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic* (Ramat-Gan 1976) 3-4; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [3]1967) 20.

(4) Cf. A. Díez Macho, *Ms Neophyti 1, I Genesis* (Madrid–Barcelona 1968) 39-41; P. Kahle, *MdW* 11, note 3.

par M. Klein. Les fragments proviennent de 38 mss distincts([5]), éparpillés dans 8 collections différentes. L'on voit ainsi, par exemple, un ms de Cambridge relayé par un autre de Leningrad (I 39-41); un ms de Leningrad repris exactement par un autre d'Oxford (I 279-281) ou vice versa (I 249-251). Bien que fragmentaires, certains de ces textes doivent représenter des restes de livres complets, peut-être même de toute la Torah: ainsi le ms A écrit comme un «parchment Torah scroll» (I XXII).

Il a fallu un travail considérable de repérage et de classification de ces 230 fragments. Certains ms (comme le ms Z) sont de véritables puzzles (cf. planches 126-127) dont les diverses pièces sont situées dans l'édition elle-même au moyen d'un pointillé. Les textes ont été transcrits de façon méticuleuse, incluant ratures, mots surajoutés, signes marginaux. Klein a également reproduit le texte hébreu (complet ou lemme seulement) tel qu'il apparaît dans les mss, ce que n'avait pas toujours fait Kahle. Les catalogues faisant défaut, on aurait peut-être aimé trouver plus de renseignements codicologiques pour interpréter plus correctement les planches (et quelques informations sur la collection Mosseri-Paris). Mais l'ensemble constitue déjà un instrument de travail remarquable.

Il convient, en effet, de souligner l'organisation rationnelle de l'édition qui présente, outre les textes, toutes les informations utiles pour leur évaluation et leur usage. *Volume I*: Introduction (brève, mais substantielle; avec une bibliographie et une liste des fragments) — Textes (suivant l'ordre des livres bibliques) et traduction anglaise en regard (précise, mais non servile, le mot à mot étant donné fréquemment en note). *Volume* II: Notes et commentaires-Glossaire et 182 planches (de très bonne qualité, avec *tous* les textes, alors que Kahle ne donnait que 18 échantillons). On saura gré à l'auteur de se prêter ainsi généreusement à un contrôle critique.

Le contenu, tout en restant «targumique», est assez diversifié. On y trouve:

1) Le Targum proprement dit (suivant l'hébreu), tantôt littéral, tantôt paraphrastique.
2) Des passages du Targum fragmentaire, en partie nouveaux (Dt 1,1–5,9; 23,15–25,4; 26,14–28,7).
3) Des tosephtot targumiques, quelques-unes insérées aux passages correspondants d'Onqelos (O), ou réunies en livrets servant probablement à compléter O. Ces textes se trouvent souvent insérés aux passages parallèles du TP: c'est le cas de la tosephta sur Ex 12, 42 (I 221) que l'on rencontre dans la traduction continue du *Neofiti 1* (N).
4) Des collections de textes pour les fêtes (Purim, Pâque, Pentecôte) et les sabbats qui précèdent. M. Klein a pu reconstituer quelques livrets de ce genre.

([5]) Kahle n'en connaissait que 7. Klein restitue au ms B (I 111) Gn 7,17–8,8 que Kahle attribuait à D. Il attribue aussi au ms C Gn 41,32-42 que DÍEZ MACHO pensait appartenir à D: *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 5; Roma 1971) 217.

5) De nombreux poèmes acrostiches. Ces derniers, comme les tosephtot ont fortement subi l'influence linguistique de O. L'antiquité du genre est attestée par le poème *'zl mšh* («Va Moïse»; sur Ex 14) retrouvé dans le Papyrus 8498 de Berlin qui date du IVe/Ve siècle («la plus ancienne source littéraire pour l'araméen palestinien») publié par J. Yahalom (6). M. Klein nous offre deux exemplaires de ce texte (I 237-239). Cela prouve que l'on a éprouvé le besoin assez tôt de mettre par écrit les sections paraphrastiques du Targum (7).

La tosephta semble née dans le texte même du Targum, pour être ensuite isolée dans des collections à part. Complétée à son tour par des fragments de TP que l'on tenait à conserver (après l'implantation de O comme Targum officiel), cela aurait donné ce que nous appelons le Targum fragmentaire (I XXIII). Klein mentionne toutefois l'opinion exactement contraire de A. Shinan selon qui le TP complet aurait été construit à partir de ces compositions fragmentaires (8). L'explication de Klein nous paraît plus plausible. Il est cependant probable que le Targum ait commencé par la traduction de sections du texte hébreu. Mais cela est un problème un peu différent de celui des tosephtot.

La moitié des textes proviennent de la Genèse, un quart de l'Exode, le reste se répartissant entre Lv/Nb/Dt. Leur variété même (Targums proprement dits ou pièces accessoires) permet de se représenter un «genre targumique», unifié par le contenu, l'usage et la langue. Mais le rapport des pièces poétiques avec le Targum proprement dit reste encore à définir, comme nous l'avons vu. M. Klein renonce d'ailleurs à commenter ces poèmes (cf. II 56) et renvoie à une édition de piyyuṭim préparée par M. Sokoloff et J. Yahalom. Ce que nous en avons vu laisse présager une contribution décisive à l'étude de ce genre si difficile et si répandu qui s'inspire souvent du Targum (9).

Déjà A. Marmorstein («Einige Bemerkungen», 232) avait relevé l'indication des *sedarim* 15 et 16 (*yh* et *yw*: façon d'écrire ancienne, abandonnée par la suite par respect pour le Nom YHWH) dans le ms A qui prouve l'usage d'un cycle triennal palestinien de lectures. Nous en avons désormais bien d'autres exemples (toujours dûment signalés par Klein), souvent avec l'indication de la *haphṭarah* correspondante (qui à l'occasion rend compte de la paraphrase targumique); cf. II 9, 26, 44, 47, 48, 54, 59, 84 etc. On devra se reporter, en plus des études signalées en II 26, à l'ouvrage de C. Perrot, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Hildesheim 1973). Même les collections de lectures festives qui ont conservé ces indications prouvent que ces textes sont extraits d'un TP continu. D'autre part, l'emploi d'un formule comme: «Mon peuple, enfants d'Is-

(6) «'Ezel Moshe' — According to the Berlin Papyrus», *Tarbiz* 47 (1978) 173-184.

(7) Cf. J. Yahalom, «'Ezel Moshe'», 177-178.

(8) Dans une recension de *The Fragment-Targums* de Klein dans *Tarbiz* 51 (1982) 145.

(9) Cf. M. Zulay, *Zur Liturgie der babylonischen Juden* (Stuttgart 1933) 64.

raël» (cf. Ex 20) suggère un usage liturgique (et non individuel) de certaines péricopes, tout comme les poèmes targumiques qui introduisaient à la lecture biblique (10).

Cette publication confirme l'authenticité et le caractère palestinien de *Neofiti*. Les rencontres sont innombrables avec N et ses variantes marginales (Ngl), accords que Klein a constamment vérifiés (11). N représente certainement une famille textuelle apparentée aux textes du Caire. S. A. Kaufman faisait remarquer (dans un Séminaire de l'*Institute for Advanced Studies* à Jérusalem - 5 mai 1986) que plus on découvre de témoins du TP et moins l'on discerne de familles. Souvent on trouve un même texte de base avec plus ou moins d'additions qui se laissent reconnaître à leur araméen plus tardif. Le TP ne serait donc peut-être pas la nébuleuse impénétrable que l'on dit. Les textes nouveaux publiés par M. Klein complètent et confirment ceux déjà connus et leur intérêt linguistique est grand à cause de la date relativement haute des mss. En effet, le Prof. Malachi Beit Arié, orfèvre en la matière, les classe de façon approximative entre «very early or even earlier» (VIIIe/IXe siècle) et «middle» («Mid-11th to late 14th c.»). Un seul (ms A qui présente une vocalisation palestinienne ancienne) est classé «very early»; mais une dizaine sont «early» (IXe-Xe siècle jusqu'au milieu du XIe siècle). Aucun ms n'est donc plus récent que le XIVe siècle, alors que N (1504) et Ps-Jon sont tous deux du XVIe siècle. Les plus anciens fragments «date to the end of the Byzantine Period (en Palestine!), when literary Jewish Aramaic was still in use» (I xxi). Notons que Michael Sokoloff a pu utiliser ces textes pour la préparation de son «Dictionary of Galilean Aramaic» qui devrait paraître bientôt. Quant à la datation du contenu, Klein fait remarquer que le TP reflète la halakhah de R. Išma'el, opposée à celle de R. Aqiba qui devint plus tard normative (I XXXIII). Il rappelle que l'on a depuis longtemps reconnu que l'importance des mss du Caire consistait «in preserving early midrashic traditions and non-normative halakha» (I xxi). Il convient de noter toutefois que des spécialistes de la littérature rabbinique rejettent cette conclusion. De toute façon, chaque tradition devrait être étudiée pour elle-même; un jugement global n'a guère de sens pour un matériel si disparate, avant une enquête exhaustive.

Un contrôle de nombreux passages sur les reproductions montre avec quel soin minutieux le travail de transcription a été fait. Les leçons erronées sont laissées dans le texte et corrigées en note. Il est parfois difficile de se

(10) Cf. M. Ginsburger, «Les introductions araméennes à la lecture du Targoum», *REJ* 73 (1921) 14-26, 186-194.

(11) On peut donc y chercher la réponse à certains problèmes textuels de N. Ainsi, à Dt 33,8 («L'homme... que tu as mis à l'épreuve — *nissîtô* — à Massâ»), on rencontre le verbe *npy* (vanner, passer au crible) qui, selon Díez Macho, Ms Neophyti 1, V 287, que nous avons suivi (*Targum du Pentateuque* IV 287), fournirait un bon parallèle à Lc 22, 31 (σινιάσαι). Mais l'emploi métaphorique de *npy* n'est pas attesté, semble-t-il, en araméen (mais celui de σινιάζειν en grec ne l'est pas davantage, semble-t-il). D'ailleurs la glose interlinéaire a *nsyt* (éprouver). L'apparition de *nsyt*, à Dt 33,8, dans le ms DD (I 359), pour traduire le toponyme Massâ, semble bien résoudre ce petit problème dans un sens négatif.

prononcer pour ce qui regarde la vocalisation et les accents: l'auteur a disposé de photos plus parfaites et a de plus collationné ses lectures avec les originaux, quand cela était possible. Il se montre bien plus prudent que Kahle dans la restitution de lettres et de voyelles et pour combler les lacunes, usant abondamment du point d'interrogation. Cela même lorsqu'une lacune coupe un mot par le milieu, laissant subsister le haut et le bas des lettres (cf. I 175: Ex 5,21 — *w'mryn lhwn*; 5,22: *wḥzr*). Le lecteur du moins est bien averti de l'état du texte.

Le genre littéraire des *Notes and Comments* est en partie défini par l'intention de comparer le texte biblique et le Targum (I xxx) et amorce souvent un vrai commentaire examinant les problèmes du texte. De nombreuses références bibliographiques permettent de continuer la recherche. Mais la simple juxtaposition des diverses recensions d'un passage permet déjà au premier regard d'en noter l'évolution. En voici deux exemples. Dans les paraphrases de Gn 4 (histoire de Caïn et Abel), les couches les plus anciennes rapportent une querelle théologique entre les deux frères. Une tosephta postérieure (à 4,8 - I 13) ramène le conflit à la question de savoir ce qui est le plus avantageux d'être pasteur ou de cultiver la terre. Le meurtre d'Abel y est expliqué par la haine de Caïn, jaloux de ce que son frère ait une plus jolie femme que lui (la jumelle de Caïn!). La fameuse aggadah des 12 chemins ouverts dans la mer Rouge([12]) s'enjolive de détails, comme ces passages dans les murailles d'eau qui permettent à chaque tribu de voir sa voisine (Poème à Ex 14–I 231).

* * *

Nous voudrions maintenant mentionner quelques points particuliers et ajouter quelques réflexions plus précises suggérées par la lecture de l'ouvrage. Elles témoignent du grand intérêt que cette lecture a suscité. Nous suivrons simplement l'ordre des volumes.

Volume I — Introduction: *P. XXVII*: des formes comme *tlyt'h/rby''h* caractérisent plus O que le TP. *P. XXXIX*: on peut maintenant se référer à la nouvelle édition en 2 volumes du Ps-Jonathan par D. Rieder, avec notes et traduction en hébreu (Jérusalem 1984 et 1985).

P. 31 (Gn 21,9): Ms LL publié ici pour la première fois. Sarah voit Išma'el jouant avec Isaac et «cherchant à le tuer — *b'y lmqṭwl yth*»: texte à ajouter au dossier pour ἐδίωκεν de Ga 4, 29. Cf. R. Le Déaut, «Traditions targumiques dans le Corpus paulinien?», *Bib* 42 (1961) 37-43.

P. 59 (Gn 31,29): lire *w'lh*, «le Dieu» (non *w'ld*) avec Kahle. Peut-être faute d'impression. Mais celles-ci sont fort rares (cf. cependant II,30 à Gn 37,18: lire *'d* et non *'l*).

P. 93 (Gn 38,25.26): cette tosephta est très influencée par la langue de O. Ainsi dans l'usage du pa'el de *'d'* («être enceinte»), au lieu de *'br* de l'ara-

([12]) Connue d'Origène (PG XII, 330: «Audivi a majoribus traditum»). Cf. N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge 1976) 129.

méen palestinien. Cf. aussi *dylyh* (au lieu de *dydyh*) et *trwykwn* (au lieu de *trykwn*). Dans la lacune (ligne 5) on attendrait donc *ḥz'* plutôt que *ḥm'*.

P. 99 (Gn 38,28) ligne 6: lire comme dans N *qdmyy* («sortit le premier»), non *qdmwy*.

P. 193 (poème à Ex 12): *'zl mšh mn šmy* («Go down Moses in my name»). Cf. N à Nb 6,23 et Dt 5,30. Peut-être faut-il corriger en ce sens notre traduction dans *Targum du Pentateuque* (SC 261 et 271; Paris 1979, 1980) 58 et 70.

P. 221 (Ex 12,42). Cette nouvelle recension du «Poème des Quatre Nuits» est très proche de N et du mss 440 (Vatican), avec une lecture unique: «Moïse vient en tête du *peuple*» (*'m'*) et non «du troupeau» (*'nh*). La seconde nuit évoque l'alliance de Gn 15 et l'Aqédah d'Isaac. Le ms FF est classé comme «Middle» (milieu XIe/fin XIVe siècle). C'est donc le plus ancien témoin de ce poème. Dans la version de M. Klein «[and his ey] es» ne traduit pas en fait la lacune du texte où *'ynwhy* est parfaitement clair. Mieux aurait valu restituer, en note seulement, «Et le roi Messie (viendra) du milieu de Rome» qui est intentionnellement omis, tout comme dans N. Le contexte par ailleurs la suppose aussi de façon évidente.

P. 229: en fin de ligne l'éditeur lit un oméga (ω) qui n'est pas expliqué. Ce serait plutôt une ligne ondulée comme celles qui servent à compléter les lignes 4 fois sur la même page (planche 179).

P. 236-238: on notera la diversité des traductions de *'trbrb*: to threaten, to swell up, to quarrel, to brag. Le sens se précise suivant les contextes. Sur l'interprétation de ce verbe dans Gn 32,29 dans N: «You have conducted yourself as a prince», cf. G. Vermes, «The Archangel Sariel», *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Studies for Morton Smith at Sixty (ed. J. Neusner) (Leiden 1975) 159-166.

P. 273: A propos du ms de Strasbourg et des Targums d'Ex 19–20, on peut consulter aussi les deux volumes de J. Potin qui donnent une longue étude et une synopse de tous les textes alors connus, y compris celui de Strasbourg: *La fête juive de la Pentecôte* (LD 65; Paris 1971).

P. 277 (Ex 20,2): nous lirions plutôt *ḥzy* que *ḥwy*. Faute d'impression? Mais voir le glossaire (II, 109: *ḥwy* «to see») où il faut lire Q non G. Le croissant qui d'ordinaire surmonte le zaïn dans le ms Q a disparu: cf. planche 109, 3 exemples dans les premières lignes.

P. 279 (ligne 10): Klein suit Kahle (*MdW* 65) pour la lecture *yḥmw* («they saw»). Mais (planche 98) on distingue la base du waw (cf. *bhwn* qui précède). Lire *wḥmw*.

P. 303 et 305 (Ex 40,9-27; planches 42-43): du point de vue linguistique, ces deux pages contrastent totalement avec ce qui précède. En fait, elles reproduisent *exactement Onqelos*, à deux variantes près (v. 21: *'l mškn'* au lieu de *lmškn'*; v. 26: *lqdm* au lieu de *qdm*) qui sont attestées dans l'apparat de A. Sperber (163-164). Rencontre curieuse: la vocalisation est pratiquement identique à celle de la réédition de A. Berliner de celle de Sabbioneta (1557): cf. *Targum Onkelos* (Berlin 1884). En suppléant les lacunes avec O il n'y a aucun problème: par exemple v. 15 (*khwnt* au lieu de *šymwš*) et v. 18 (*smkwhy* au lieu de *ḥwmrwhy*). Le reste du ms D présente les caractéristiques habituelles de l'araméen palestinien.

P. 309 (planche 83): texte fameux de Lv 22,27. A la ligne 5, on peut hésiter entre plusieurs lectures. Klein (II 82) propose *pṭyr bwly* («the head of the council» — πατρόβουλη). Kahle (*MdW* 49) lit *pṭyr kwly* («entièrement azyme/pur»: cf. *pṭyryn*, ligne 7). N'oublions pas que l'épisode de Gn 18 est situé à la fête de la Pâque et notre texte y fait allusion. D. Rieder traduit le passage correspondant du Ps-Jonathan: «Père de tous», i.e. jeu de mots sur le nom d'Abraham: cf. *Targum Jonathan ben Uziel* vol. II 33 et 78 (et son article de *Sinai* 1978). Dans le ms, le kaf semble avoir été retouché: cf. *rkyk* à la ligne suivante. Voir *Targum du Pentateuque* II 473.

Volume II. P. 11 (Gn 15,2): on ne mentionne pas la technique (*gemaṭria*) qui permet d'identifier Eliézer (valeur numérique des lettres de son nom: 318) avec les 318 serviteurs d'Abraham. Cf. Ps-Jon à Gn 14,14. Même type d'interprétation dans *Barnabé* 9,8 qui applique ce passage au Christ à partir de la valeur numérique (318) du nom grec de Jésus.

P. 15 (Gn 29,21): sur *'zdmn*, «a common euphemism for marital relations» qui semble propre au TP, cf. R. Le Déaut, «Quelques usages de la racine ZMN dans les Targums du Penteuque», *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Mélanges offerts à Pierre Grelot (Paris 1987) 107-115. Ajouter un exemple de *yzdmn* dans N (Gn 29,34), interprétant l'hébreu *yillāweh* («il s'attachera à moi» — jeu de mots sur le nom de Lévi). La traduction de Klein: «My husband will be joined to me» (I 42) est plus proche de l'hébreu que de l'euphémisme araméen.

P. 22 (Gn 31,38): Nous comprenons le verbe *takkelên* (perdre ses petits), non comme un participe, mais comme une 3e pers. fém. plur. en *-ên* (au lieu de *-ān*): cf. E. Y. Kutscher, «The Language of the Genesis Apocryphon», *Scripta Hier.* 4 (1957) 13. De même, au v. 43, sans doute faut-il corriger *'wlydw* (enfanter) en *'wlydn.*

P. 24: «on the vocalization of this word...» Quel mot? La bibliographie qui suit ne correspond à aucun des termes cités dans cette note. Elle se réfère en fait à la fameuse discussion entre Kahle et Kutscher sur la vocalisation du mot *rabbûnî* à ce passage (Gn 32,19). Cf. aussi N. Wieder, «hṣwrh rabbûn bmqwrwt 'bryym», *Leš* 27-28 (1963-64) 214-217.

P. 25 (Gn 34,15): sur la vocalisation *bᵉmagăzar* opposée à *bᵉmegzōr* du v. 17, voir T. Muraoka, «On the Morphosyntax of the Infinitive in Targumic Aramaic», *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition* (ed. Michael Sokoloff) (Ramat-Gan 1983) 78-79.

P. 29: A propos des *Sarrasins* (Gn 37,25) cf. A. Díez Macho, «En torno a la datación del Targum "Palestinense"», *Sef* 20 (1960) 1-8.

P. 31 et 123 (Gn 38,25): *mᵉparsîā'* («to publicize») est mis en rapport avec παρρησία. Mais comparer la forme *pali* de la racine PRS en syriaque (Payne-Smith II 3276) au sens de «révéler, dénoncer» qui convient bien dans l'histoire de Tamar. Comparer le grec δειγματίζειν à Mt 1,19 (où la Peshitta a *parsi*) dans le même contexte de femme soupçonnée. Voir P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (VS 5; Paris 1930) 4. On retrouve la forme *mprsyyh* dans un autre ms (cf. I 97).

P. 42 (Gn 43,28): la traduction de la formule stéréotypée *w'wdw wšbḥw* de N («and they thanked him for inquiring») ne correspond pas au sens

habituel dans tous les exemples cités de N, i.e. «remercier et louer (Dieu)». A 43,28 dans N les frères de Joseph remercient le ciel que leur père soit toujours en vie. Cf. (pour les textes du Caire) Gn 43,28 (I 129) et Ex 12,27 (I 214) où la même formule est traduite: «(they) gave thanks and praise».

P. 65 (Ex 15,8 = I 245): le terme πέλαγος «has been Aramaicized in Neof and FT(P) to *plgwt*». Ne serait-ce pas simplement dû à une prononciation ashkénaze qui confond les sons T et S? Cf. Mayer Lambert, *Traité de grammaire hébraïque* (Paris 1931; réédition Hildesheim 1972) 15. De toute façon, *plgwt dym'* de N et TF (ms 110 de Paris) est incorrect.

P. 72 (Ex 19,31 - I 263 ligne 6 - planche 90): «There are several illegible letters above this word, probably an interlinear gloss». Nous avons ici un phénomène, fréquent dans les gloses interlinéaires de N, l'assimilation de la préposition *min:* ici *mmšryth* au lieu de *mn mšryth.*

P. 89: lire *Arakin* au lieu de *Erkhin.*

P. 90 (Dt 2,8; I 331): *krk twrnglh* («the town of Tornagala») «unattested elsewhere». Klein renvoie à M. McNamara, *Targum and Testament* (Shannon 1972) 194. Mais ce nom apparaît aussi dans N/Ps-Jonathan à Nb 33,35.36 avec le même correspondant hébreu *'Eṣion Geber.*

Le Volume II contient un précieux *Lexique* qui rassemble tous les termes attestés dans les fragments publiés, avec leurs diverses acceptions munies de références. Faute de Concordance, il permet de retrouver les principaux emplois. On y constatera tout de suite la présence de nombreux mots grecs ou latins, phénomène caractéristique du TP, surtout dans les compositions poétiques qui en font grand usage. Dans une trentaine de lignes, on peut relever (I 191-193): *'lyswn* (= ἐλέησον); *Qyrys* (κύριος); *'l pbyṭyn* (ἀλφάβητος); *pwlwmws* (πόλεμος); *'gwsṭws* (Augustus); *'wklsyn* (ὄχλος); *ṭyrnws* (τύραννος). J. Heinemann a souligné l'importance de *Qyrys*, fréquent dans les piyyuṭim, pour la datation des textes: cf. «Remnants of Ancient *Piyyutim* in the Palestinian *Targum* Tradition», *Hasifrut* 4 (1973) 362-375. *P. 103*: Klein note deux fois une forme *'rq'* (terre). Lire *'rq'* (Jr 10,11) qui est la forme donnée à Ex 2,20 (I 281), voisinant avec *'r''*. *P. 128*: mettre *šzb* (sauver) avant *šzg* (laver). Nous ne trouvons pas ce dernier mot à la référence donnée (Gn 43,1).

* * *

Ces deux volumes devront avoir leur place dans toute bibliothèque qui s'intéresse à l'araméen, au Targum, aux versions bibliques et à l'interprétation juive ancienne des Ecritures. C'est dire que de nombreux spécialistes seront reconnaissants au Prof. Klein pour ce remarquable travail. Nous lui souhaitons de pouvoir le poursuivre, en ayant accès aux collections de textes du Caire qui se trouvent à Budapest et Leningrad. Mais déjà le matériel rassemblé ici devrait susciter de nombreuses études, comme l'avait fait celui que P. Kahle avait édité en 1930: recherches linguistiques en général([13]) et études

([13]) Parmi les travaux récents, mentionnons la thèse de S. E. FASSBERG, *A*

comparatives des diverses recensions targumiques en particulier. L'ouvrage arrive à point pour le *Comprehensive Aramaic Lexicon* qu'éditent J. A. Fitzmyer et S. A. Kaufman. Il devrait permettre aussi de perfectionner les méthodes de la recherche targumique en fournissant des bases plus larges aux études comparées des diverses traditions.

Via Santa Chiara 42
00186 Roma

R. LE DÉAUT

Grammar of the Palestinian Targum-Fragments from the Cairo Genizah, (Diss. Harvard University; Cambridge, MA 1984). Du même auteur: «Topics in the Aramaic of the Palestinian Targum Fragments in the Light of Comparative Data», *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division D, Volume I (Jerusalem 1986) 17-22 (en hébreu). Dans le même volume, section anglaise: K. BEYER, «The Pronunciation of Galilean Aramaic According to Geniza Fragments with Palestinian and Tiberian Pointing», 17-22.

RECENSIONES

Novum Testamentum

Friedrich LANG, *Die Briefe an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch 7). 382 p. 24×16. Göttingen und Zurich 1986. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 48, –.

It is unusual, in modern times, for a scientific commentary to include both Corinthian epistles in one volume, and it was a bold venture for the new edition of the contribution to NTD to attempt to cover the two Pauline letters. But it was an enterprise that has admirably succeeded, and the author is to be congratulated on producing a commentary that is compact and yet readable. It should serve its clientele very well, since the writer has kept technical discussion to a minimum and has brought out the theological and pastoral dimensions of the two letters wherever the text encourages him.

Paul's Corinthian letters are replete with "applied theology" (H. Conzelmann), since Paul stood in a relationship of spiritual mentor and father to this community. Both letters, Lang states, are examples of the way in which Paul's pastoral theology is directly derived from his "theology of the cross" whether (as in 1 Cor) as the fruit of his message of the Crucified or (as in 2 Cor) the defence of his apostolic ministry against the reproaches of his opponents. Both letters meet the challenge of an individualistic wisdom ideology and a type of "pneumatic enthusiasm" that misunderstood and wrongly applied the spiritual gifts which were highly prized at Corinth. At the heart of the Corinthian problems was a failure to grasp Paul's teaching on the transfer to the new age which the Christ-event introduced. To be sure, the old age of sin and death was done away in Christ; the new world of the Spirit has supervened since God has reconciled the world in Christ (2 Cor 5,19) and the new creation has begun (2 Cor 5,17). The gift of the Spirit is the sign of the eschatological fulfilment (2 Cor 1,22; 5,5). But precisely at this point Corinthian misunderstanding took root. Some of the members believed that the Spirit had brought in the completed aeon (1 Cor 4,8), and already the resurrection hope was made good without remainder (1 Cor 15,12). Hence, based on a christology of exaltation – that Christ had really begun his reign and eschatology was "realized" in the present – these Corinthians took over a magical view of the sacraments as automatically guaranteeing salvation and bestowing immortal life now. Questions of morality tended to be dismissed on the ground that bodily appetites could safely be indulged once the spirit was "saved". Expressed in terms of later theology, says Lang (pp. 27, 28) God's saving event was sadly misrepresented at Co-

rinth as the cross and resurrection of Jesus were torn apart. The nub of the debate between Paul and the Corinthians was the question whether the exalted Lord present in the community was *at the same time* also the Crucified Jesus and, with a sharper focus, whether the cross was only a station en route (*ein Durchgangsstadium*) to glory or had basic and continuing meaning for understanding faith in Christ. Again in the idioms of the sixteenth century Paul is opposing the *theologia gloriae* by his insistence on the mystery of the cross in a *theologia crucis.*

The above paragraph drawn largely from Lang's comments will acquaint the reader as to where the emphasis of this commentary lies. Whether the issue is one of Paul's kerygmatic preaching (1 Cor 1,18–2,5) or ethical issues considered in 1 Cor 5–8 or Paul's treatment of eucharistic theology (in 1 Cor 11,27-34) or his defence of his apostolic service (in the so-called "Apologia for Apostolic Office", as Bultmann calls 2 Cor 2,14–7,4), or his counterattack in the *Kampfbrief* of 2 Cor 10–13, Paul's criterion of evaluation and positive declaration is always the same. For example, his conviction regarding the soteriological dimension of the sacrament (1 Cor 11,26) is directed against a triumphant theology of glory which fails to see the Lord's meal service as intelligible only to faith, not sight (2 Cor 5,7). The false enthusiasm that caused havoc in Corinthian liturgical gatherings where *charismata* had got out of hand are explained by a failure to understand how charismatic teaching can only be appreciated as a "projection into ecclesiology of the doctrine of justification" (so Käsemann, "Ministry and Community in the NT", *Essays on New Testament Themes* [ET 1964] 75-76), which in turn rests on a "theology of the cross" (178-180).

Clearly, then, this is a confessional commentary, boldly taking its stand on the Lutheran principle of the "justification of the godless" as the *proprium theologiae Pauli* (p. 27). Yet it seeks to demonstrate how Paul's soteriology of the cross is applied to the specific problems at Corinth where, as befits the "applied theology" in the two letters, the pastoral concerns centered in the understanding of Christian ministry and apostolic service. That perception is summed up in an epigram: "the preachers are not lords but servants (1 Cor 4,1; 2 Cor 1,24). This is the capital issue of Paul's conflict with the Corinthians" (p. 49).

Lang clearly shows how this is worked out in his consideration of such representative passages as 1 Cor 9,1-23; 13,1-13; 2 Cor 4,7–5,10; and especially the "Fool's Speech" of 2 Cor 11,1–12,13. Luther's paradox is cited as expressing the gist of Paul's discussion of apostolic rights: The Christian is the most free as lord of all and subject to none; yet the Christian is the most servile and subject to all. "Love" is not only one of the charisms, it is to be understood as basic to God's activity in the Spirit without which the congregation cannot be built up. It is the antidote to Corinthian factionalism (1 Cor 3,3) and a fanatical "blinkered mentality" (1 Cor 13,1-3), as the "power of God's lordship" (a phrase from E. Jüngel) before which all Christians are servants. The Apostle's "litany of woes" in 2 Cor chs. 4, 6 and 11 are rehearsed to prove how he understood his calling as pre-eminently a "servant of Christ" (the root *diakon-* is found twenty times in 2 Cor; but we may note how six of these refer to the Collection for the Saints). He is "servant

of the new covenant" (2 Cor 3,6), a clear reference to the "turning point of the ages" (*Aeonenwende*) concept which made Paul's theology more than a revamped Judaism (p. 270); and he is "servant of Christ" (2 Cor 11,23) commissioned to proclaim and embody the message of reconciliation (2 Cor 5,18-21). As such, his life is marked by outward weakness, humiliation, suffering and loss (2 Cor 11,21b-33: the "catalogue of crises" in which *astheneia* is the catchword, as in 6,4-7). Yet his "thorn in the flesh" (12,1-10) remains a hidden secret; the most we can say about it is that it was a positive help for his missionary service and is a remarkable expression of his theology of the cross (p. 351).

It should be apparent that for Lang the chief interest of these important epistles lies in their theological contribution to Pauline thought and life. Critical questions are of a secondary nature, though he does offer a succinct introduction to questions of the letters' composition, the problems of arranging a chronology of Paul's visits to Corinth, data concerning the missions of Titus (which he reckons to be three, p. 10), and the literary questions provoked by 1 Cor chs. 8 and 10,23–11,13 — all of which scarcely prove that 1 Cor is not a unity (except 14,33b-36 which is a later insertion in the text) — and the canonical chapters of 2 Cor which present a different and more problematic set of issues. After a judicious discussion of possibilities (which are all described as "debatable") he seems to regard the "letter of Reconciliation" (1–9), which has to be treated as separate, on stylistic and factual grounds, as distinct from and later than ch. 10–13, the "Conflict letter". The "Conflict letter" must have been written to a situation different from that of the "Reconciliation letter" (p. 326). The former is viewed as part of the "Tearful letter" (referred to 2,4) and as occasioned by the bitter experience of the intermediate visit of 2,1. But Lang concedes (pp. 9-10, 13) that when in 12,18 Paul refers to the sending of Titus (in ch. 8) — depending on how the aorist tenses of 12,18 (and we may add 8,6) are construed — this points in the direction of dating the polemical letter of ch. 10–13 in a later situation than the letter of Reconciliation. Less disputable, however, in his view, the fragment of 6,14–7,1 is to be treated as a post-Pauline redactional insertion; and the two parallel chapters 8, 9 concerning the Collection have their changing emphases accounted for by being addressed to different constituencies (ch. 8 to Corinth; ch. 9 to provincial Achaia). Interestingly Lang's summing up appeals (in a way akin to Bornkamm) to a redactor who arranged the separate compositions in the canonical order not to express historical sequence but according to his own theological viewpoint, i.e. a presentation of the apostolic office followed by a defence of the message of the cross which was opposed by false teachers (which are identified by Lang as wandering Jewish-Christian missionaries who came to Corinth from Antioch as self-styled envoys of Peter's mission-sphere, pp. 358-9). Yet when Lang comes to review the contents of the entire letter he is able to find its "unity" in the all-pervasive defence of Paul's apostolate which had been assaulted by the enemies who challenged Paul's competency.

In a large-scale work such as this so many facets of Pauline theology and praxis in letters that are most difficult to understand today (p. 7) are touched on that it is only to be expected that some disagreement among interpreters

will be registered. It is slightly irritating that Lang is able to mention other scholars only by name in the text, presumably in the hope that readers will match these names with the bibliography. But the bibliography fails to provide all the help needed when several listed titles are credited to many names; and it is incomplete. As examples of disputatious points we may consider: is it satisfactory to discuss *charismata* without the distinction between Paul's term and *pneumatika* which was evidently the preferred Corinthian watchword (see 1 Cor 12,1; 14,12 and S. Schulz's important discussion in *Rechtfertigung* [FS E. Käsemann; 1976] p. 454-456)? What was it that characterized the intruders of 2 Cor 11,4 which led Paul to brand them as Satan's servants (11,13-15)? According to Lang (p. 340) they are not to be treated as "Judaizing" rivals since there is no debate in the epistle over circumcision or the question of law-righteousness. Obviously some serious issue is at stake, otherwise Paul would not have utilized the apocalyptic-dualistic framework of God versus Satan (as is done in 6,14–7,1, which is not appealed to because it is supposedly deutero-Pauline). But we are still left to puzzle over the relationship of these "false apostles" to the "highest ranking apostles" in 11,5.

Finally, Paul's use of tradition in 1 Cor tends to get short shrift as a key to unlock some of the exegetical problems (cf. E. E. Ellis, "Traditions in 1 Corinthians", *NTS* 32 [1986] 481-502). The failure to make this distinction becomes acute in 2 Cor, notably at 5,17-21, and impedes the interpreter in an attempt to explain why Paul should have recourse to kerygmatic language (in 5,20) in appealing to Corinthian church members to be reconciled to God (cf. 6,1). An opportunity, it seems, has been lost to point out how Paul's pastoral use of tradition here fits in with his practice elsewhere (e.g. Phil 2,1-11), and how he can use the existential idiom of reconciliation to win back the erring congregation to his side.

In all, this is a notable piece of commentary writing which will have a broad appeal on account of its theological sensitivity, its pastoral concern, and its patent sympathy for Paul. It has obviously been written *amore Pauli.*

The book is well produced and the material laid out pleasingly. In addition to the translation into modern German and the commentary proper there are many very useful excursuses (18 in number) dealing with specific issues. They range from "Love in Paul's Thought" to "The Problem of a Development in Pauline Eschatology", each provoked by the commentary on 1 Cor 13 and 2 Cor 5. The most interesting treatments, in my judgment, are those on "Confessional Forms in Paul" and "Paul and the Earthly Jesus".

A small number of misprints have been noted. They should not cause much confusion, e.g. p. 21 for Beisiel → Beispiel, p. 187 for Apsekte → Aspekte, p. 83 for 2. Mose 2,24 → 1. Mos 2,24 (twice), p. 259 for Repsonsorium → Responsorium, p. 271 for Sooft — Sofort.

Fuller Theological Seminary
135 N. Oakland Avenue
Pasadena, CA 91182-1121
U.S.A.

Ralph P. MARTIN

Ralph P. MARTIN, *2 Corinthians* (Word Biblical Commentary 40) LXIII-527 p. Waco, Texas 1986. Word Books, Publisher.

Après le commentaire de Furnish publié en 1984 dans l'*Anchor Bible* (cf. la recension de R. Penna en *Bib* 67 [1986] 419-421) un autre, de grande qualité lui aussi, vient de paraître, celui de R. P. Martin. L'Auteur, surtout connu pour sa monographie sur Phil 2,5-11, *Carmen Christi*, s'était encore signalé à l'attention des exégètes en 1984 par une étude sur 1 Co 12–15, *The Spirit and the Congregation.* Les problèmes culturels, sociaux et religieux de l'Eglise de Corinthe lui étaient donc familiers: son étude sur 2 Co manifeste une égale maîtrise des problèmes.

Pour la présentation (en chaque passage, la traduction est suivie de notes philologiques, et d'un commentaire, plus théologique), pour la question de l'unité littéraire de l'épître (2 Co serait l'union de deux billets écrits successivement, 1-9 puis 10–13) et de l'identité des opposants de Paul, ce commentaire ressemble à celui de Furnish. Néanmoins quelques améliorations rendent plus facile le travail du lecteur: 1°. Au lieu de donner toute la bibliographie en une fois (comme Furnish: 50 p.!), Martin préfère mentionner monographies et articles au début de chaque division, avant même de traduire le texte. On peut ainsi immédiatement voir si un passage a fait l'objet de nombreuses discussions, dans le passé ou aujourd'hui. 2°. Entre les notes purement philologiques et l'explication théologique, il a chaque fois ajouté une section littéraire, où il s'efforce d'identifier le genre du passage, de mettre en relief son unité sémantique (répétitions de vocabulaire, oppositions, etc.) et les techniques utilisées par Paul (microstructures chiastiques, procédés rhétoriques, règles d'exégèse midrashique, etc.).

Si, comme Furnish, l'A. traite 2 Co 1–9 et 10–13 en lettres indépendantes, sans essayer d'y chercher à tout prix une unité littéraire et thématique, il reste que dans le détail ses subdivisions sont plus satisfaisantes. La difficulté majeure du plan proposé par Furnish venait de ce que la première partie (1-9) y était composée de trois unités (1,12–2,13: Paul affirme son attachement pour les Corinthiens; 2,14–5,19: réflexions sur la ministère apostolique; 5,20–9,15: appels divers) dont la dernière (5,20 à 9,15) surtout est injustifiable, parce qu'elle néglige totalement les renvois lexicographiques qui exigent qu'on coupe à la fin du ch. 7. Comme l'a bien vu un autre commentateur, M. Carrez (*La deuxième épitre de saint Paul aux Corinthiens* [Genève 1986]), il existe des correspondances nettes, de type chiastique, à l'intérieur de la section:

A = 1,12–2,13 raisons d'une absence et d'un voyage
B = 2,14–4,6 gloire du ministère apostolique...
C = 4,7–5,10 ... dans la faiblesse de l'apôtre
B' = 5,11–7,4 fonction du ministère apostolique
A' = 7,5-16 reprise sur l'absence et le voyage.

Dans ce schéma, on peut évidemment discuter l'unité sémantique de *B'* (les v. 6,14–7,1 parlent-ils du ministère apostolique? sont-ils même de la main de Paul?); néanmoins, l'architecture d'ensemble décelée par Carrez mérite la plus grande attention. Quant à Martin, s'il fait de 2,14–7,16 une sec-

tion consacrée à un exposé sur le ministère apostolique, il ne l'articule pas avec ce qui précède, 1,12–2,13. Sa division, plus neutre que celles de Furnish et Carrez, contourne les difficultés: elle n'en montre pas moins que l'A. n'a pas perçu l'existence d'un autre modèle, rhétorique cette fois, permettant de saisir l'unité réelle de l'ensemble constitué par 1,12–7,16. Car ce modèle y est bien utilisé par l'apôtre, et Martin, qui note plusieurs fois l'habileté rhétorique de Paul, aurait dû le signaler. Il n'y a pas lieu de justifier ici son existence, notons-en seulement l'articulation:

propositio: 1,12-14 (noter que la *propositio* permet de déterminer le genre rhétorique de la section: judiciaire)
narratio: 1,15–2,13
probatio: 2,14–7,4
peroratio: 7,5-16.

Pour en finir avec les questions de structures et modèles, disons que l'A. sait bien mettre en relief les *micro*-unités mais reste très discret sur les *macro*-structures. Comprendre la dynamique d'une argumentation, c'est se donner les moyens d'en déterminer la fonction et donc les enjeux.

C'est encore l'articulation rhétorique (le genre et la *dispositio*) qui permet de discuter avec pertinence l'identité des opposants: nous ne les connaissons que par la rhétorique paulinienne, ne l'oublions pas. On peut certes recourir à d'autres épîtres, en particulier 1 Co, pour tenter d'expliquer le cadre historique et religieux sous-jacent à 2 Co, mais il n'est pas sûr que les difficultés aient été les mêmes de l'une à l'autre épître. Martin le reconnaît et met un bémol à toutes ses reconstructions. Il n'en reste pas moins vrai que sa tendance, comme celle des autres commentateurs (excepté Carrez, cité plus haut), est d'expliquer 2 Co par 1 Co et les autres épîtres pauliniennes, avant de partir du texte. Question de méthode dira-t-on. Certes, mais la méthode colore les résultats.

Selon notre A., la difficulté rencontrée par Paul vient de ce qu'il avait renoncé à avoir un point stable, une communauté d'envoi, comme Antioche, où il commença son travail apostolique. Privé d'une base dont il pourrait se recommander, Paul se voit considéré comme un prédicateur itinérant, dont l'autorité est de ce fait contestable et contestée (voir p. LVIII). Hypothèse intéressante, suggestive, mais qui, faute d'appui *formel*, c'est-à-dire explicite, se voit contrainte de chercher des allusions, d'en trouver et donc de (peut-être) forcer les textes.

Ces remarques de méthode n'entament pas la précision des analyses de versets, l'étendue de la documentation et, surtout, l'art avec lequel R. P. Martin sait intéresser son lecteur. Bref, un excellent commentaire.

Institut Biblique Pontifical
Via della Pilotta 25
00187 Roma

Jean-Noël ALETTI

Carsten Peter THIEDE, *Simon Peter. From Galilee to Rome.* 272 p. 21,6 × 14. Exeter 1986. The Pater Noster Press. UK £ 7.95.

In his first chapter the author has a paragraph showing his awareness of modern views about the dating and composition of the nine New Testament works in which Peter figures. After that nod, however, he goes his own way, virtually ignoring critical scholarship. There are, of course, many footnote references to critical views but usually in a disparaging vein and with offhand (sometimes non-sequitur) put-downs. For example (p. 233), the thesis that John 21 draws on Luke 5,4-11 or vice versa so that *one* event might be involved in the two accounts is "entirely unwarranted by the textual evidence", since there are numerous differences between the two accounts. That those differences might stem from redaction is never even discussed. The common thesis that Matt 16,17-19 might have a postresurrectional component because it goes so far beyond Mark 8,29 is dismissed in a few lines as not "even remotely convincing" (p. 37). Why? because "You are Peter" never belonged anywhere else but next to "You are Christ". Does that hasty observation refute the idea that the fuller Matthean confession "Son of the living God" may echo postresurrectional faith, or that the interpretation of Peter's name in a church-forming way belongs to the atmosphere of postresurrectional appearances? In short, disagreement with critical views after patient discussion of the arguments is *not* characteristic of this book.

As for Thiede's own opinions, Mark's witness is taken virtually at face value because the evangelist was connected to Peter. The Marcan Gospel is dated before 50 since Mark 6,52-53 is contained in a Qumran Cave 7 fragment. (A recent article by Thiede shows that he may be one of the few scholars in the world who still accepts the José O'Callaghan claim!) Luke is a self-confessed historian and so his evidence is quite trustworthy. Matthew and John may with little qualification be accepted as Gospels by eyewitnesses.

What happens when all this reliable evidence disagrees? Relentless harmonization. If Matthew alone tells of Peter's attempt to walk on the water, either the evangelist himself was in the boat or asked those who were. Absence of the scene from Mark is easily understood: Peter was reluctant to stress his foolhardy achievements to his interpreter. The miraculous catch of fish in Luke 5 is accepted in its chronological position. The eyewitness John does not relate it during the ministry, for he wants to describe a similar but separate later event after the resurrection. If one eyewitness evangelist (John) tells us Peter was from Bethsaida and Mark/Matthew associate Peter with Capernaum, the answer is that as a young man before encountering Jesus in Galilee Peter had moved from Bethsaida to Capernaum where he now had a house. Since there were Greeks in this region, we can be sure that Peter was trilingual, speaking Aramaic, Hebrew, and "fluent in Greek — much more so than, say, the average Greek Common Market official today would be in English". Indeed, quadrilingual might be more appropriate since, for Thiede, it is not unlikely that Peter would have picked up a phrase or two of Latin from the non-Greek-speaking Roman soldiers (p. 21). Why, having let imag-

ination run rampant in reference to Peter's Greek and Hebrew, is Thiede so modest about the apostle's Latin? Could he not have "hung out" regularly with such Latin-speaking soldiers? Such modesty in applying imagination does not last, however, for on the next page of the book the uniquely Johannine tradition that Jesus first met Peter in the Jordan valley (not at the Lake) amid the disciples of John the Baptist needs to be filled in. We read: "Peter himself does not seem to have been a disciple of the Baptist. Like Jesus himself, Peter was nearby, probably as a feast-day pilgrim returning from the Passover festivities in Jerusalem together with Philip and Nathaniel".

It would be of no use for me to enter into a point-by-point disagreement with the details of this approach; in my judgment the presuppositions are wrong. I find that the evidence in the Gospels themselves is irreconcilable with the second-century claims that the evangelists were apostolic eyewitnesses or simply reporting apostolic eyewitness without much development. No Gospel claims to be written by an apostolic eyewitness (and if one accepts John 21,24 literally, even the Fourth Gospel distinguishes between the writers and the eyewitness, an unnamed disciple — note, not an apostle). I do not think it faithful to the text to indulge in fanciful harmonizations of works that betray no awareness of each other in the way in which Thiede does this. Filling in Gospel lacunae by imagination is likely to be just as often wrong as right. The likelihood that a fisherman who lived at the north end of the Lake of Galilee spoke fluent Greek is about the same as the likelihood that a person of Puerto Rican origin living in New York City speaks fluent English — some do and some do not.

My overall evaluation of Thiede's portrait of Peter is that 10% is fact, 10% is highly plausible, and 80% is guesswork — so bold in character that less than 30% of the guesswork is likely to be correct. Perhaps if the book were prefaced with a statement claiming no more than 40% accuracy, I would not be perturbed. But the tone is one of reliability. What harm is there in such a presentation of guesswork? Readers nourished by a book like this may well have hostile reactions when they encounter a more careful book — either hostile toward more demanding scholars who thus appear as skeptics and spoilers of what was thought to be simple, or hostile toward religion because what once was accepted now turns out to be mostly imagination. I write these lines since, in judging between Thiede's approach and that of the ecumenical *Peter in the New Testament*, I am convinced that the latter work which claims to know far less is in the end more serviceable than the former. *Peter* prints its question marks; Thiede's book needs to have them supplied on every page.

Union Theological Seminary
3041 Broadway
New York, NY 10027
U.S.A.

Raymond E. BROWN, S.S.

Vetus Testamentum

Rudolf KILIAN, *Jesaja 1-12* (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament 17). 96 p. 23,5 × 15,3. Würzburg 1986. Echter. DM 24,—.

Will man die hier vorzustellende erste Teillieferung des Jesajakommentars von Rudolf Kilian, die dem Konzept der Reihe der Echter Bibel gemäß auf der Basis der Einheitsübersetzung eine sehr knappe und konzentrierte Auslegung des Textes bietet, wissenschaftlich würdigen und von ihrem exegetischen Standort her verstehen, so ist es angeraten, ihren biographisch-sachlichen Hintergrund vorab aufzugreifen. Der vorliegende Kommentar stellt eine Art Auswertung und Zusammenfassung von fast zwanzigjähriger Beschäftigung des Verfassers mit dem Jesajabuch — vornehmlich — Protojesaja — dar, die abgesehen von zahlreichen Aufsätzen vor allem in zwei Studien zu greifen ist, der aus dem Jahre 1968 stammenden Arbeit zu Jes 7,14 (*Die Verheißung Immanuels* [SBS 35; Stuttgart 1968]) und dem Forschungsbericht zum Protojesaja aus dem Jahre 1983 (*Jes 1-39* [EeF 200; Darmstadt 1983]). Dem mit der Jesajaforschung Vertrauten entgeht darüber hinaus nicht, daß K. sich bei seinem Kommentar in wesentlichen Punkten auch auf die Augsburger Dissertation seines Assistenten Wolfgang Werner (*Eschatologische Texte in Jes 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker* [FzB 46; Würzburg 1982]) stützt und von hierher auch einige früher geäußerte Ansichten korrigiert. Bei diesen vorausliegenden Arbeiten treffen K. und Werner sich in dem Punkt, das sie beide dezidiert dem Propheten Jesaja jedwede Heilsverkündigung absprechen: Ersterer dadurch, daß er sein Prophetenbild im wesentlichen vom Verstockungsauftrag in Kapitel 6 her entwickelt hat, letzterer dadurch, daß er alle Texte heilsprophetischen oder eschatologischen Inhalts ausgrenzt und als "Zeugnisse der nachexilischen Prophetie und Theologie, die zumeist die verklärende Sicht der Jesajalegenden voraussetzen" (197) erklärt. Dieser Zusammenhang bestimmt den forschungsgeschichtlichen Standort von K.s Jesajakommentar im wesentlichen, denn was dort im "Vorfeld" an ausgewählten Texten vorgeführt wurde, wird hier auf eine fortlaufenden Auslegung des ersten größeren Abschnitts der Kap. 1-12 des Jesajabuches angewendet.

"Ähnlich wie in anderen Bereichen des Alten Testaments ist die Jesajaforschung des letzten Jahrzehnts von einem tiefen Umbruch gezeichnet. Ging man jahrzehntelang von einem mehr oder weniger gesicherten Grundbestand authentischer Jesajaworte aus, so wird neuerdings auch die Echtheit von Jesajaworten bestritten, die zuvor nie in Zweifel gezogen worden ist" (C. Hardmeier, "Jesajaforschung im Umbruch", *VuF* 31 [1986] 4). Dieser festzustellende Umbruch vollzieht sich aber nicht nur in zeitlicher Folge von der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern ist gekennzeichnet von einer aktuellen Forschungskontroverse, die derart stark divergierende Ergebnisse vorgebracht

hat, daß eine *opinio communis* nicht mal mehr in Grundzügen zu erkennen ist. Zwei Fragenkomplexe sind es im wesentlichen, von deren Beantwortung der Standort der jeweiligen Forschungsposition bestimmt ist; zum einen der Festlegung des jesajanischen Grundbestandes und dem daraus resultierenden Prophetenbild, zum anderen die Erklärung des Wachstums vom anfänglichen Prophetenwort bis hin zum Prophetenbuch. Das je unterschiedliche Eingehen auf diese Probleme mit unterschiedlicher Methode macht es schwer, die Ergebnisse der jüngeren Jesajaforschung zu systematisieren. Sie umfassen ein Spektrum, das hier nicht nachgezeichnet werden kann und soll (vgl. dazu die Forschungsüberblicke von Hardmeier und K.), sondern es können lediglich die Eckpunkte zwischen denen sich die Forschung bewegt als Rahmen angegeben werden.

Die Prophetenforschung hat sich lange durch ihr betontes Interesse an den Prophetengestalten vornehmlich um die Unterscheidung von "echten" und "unechten" Worten bemüht. Mit innerer Konsequenz traten dann aber neue Probleme auf, als der Bestand an unechten Prophetenworten größer wurde als der an echten und in Anlehnung an die neutestamentliche Diskussion um die ipsissima vox Jesu wurde auch in der alttestamentlichen Prophetenforschung die Forderung erhoben, daß aufgrund der vorliegenden "Endtexte" der Prophetenbücher die Echtheit und nicht: die Unechtheit eines Wortes zu beweisen sei. (vgl. W. Schottroff, "Jeremia 2,1-3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese", *ZTK* 67 [1970] 293f.).

O. Kaiser hat für seine Jesajaauslegung daraus eine doppelte Konsequenz abgeleitet: "Angesichts der Tatsache, daß bis in das hellenistische Zeitalter hinein an der Jesajarolle gearbeitet worden ist, muß die Forderung erhoben werden, dem Propheten grundsätzlich hier jedes Wort abzusprechen, das auch aus einer anderen Zeit erklärt werden kann. (...) man muß (....), zugleich die entgegengesetzte Forderung erheben, daß wenigstens eine Grundschicht für den Propheten nachgewiesen werden muß, dessen Namen das Buch trägt" (*Der Prophet Jesaja Kap. 13–39* [ATD 18; Göttingen ²1976] 4). Die letztgenannte Forderung löst Kaiser allerdings bei seiner Bearbeitung von Jesaja 1–12 (ATD 17; ⁵1981) nicht ein, sondern kommt bei seiner "redaktions- und tendenzkritischen" Analyse zu dem Ergebnis, daß das Wachstum des Buches aus der Auseinandersetzung Israels mit seiner Situation im Exil zu erklären sei und folglich das sogenannte Protojesajabuch ein kompliziertes redaktionelles Gebilde sei, dessen Verschriftlichung erst im 6. Jh. v. Chr. begonnen und erst in spätpersischer und frühhellenistischer Epoche sein Ende gefunden habe.

Dem völlig entgegengesetzt steht die Auslegung von H. Wildberger in seinem Jesajakommentar (*Jesaja 1–12* [BK X/1; Neukirchen-Vluyn ²1980]). Er kommt bei seinen Analysen zu einem sehr umfangreichen Grundbestand an authentischen Jesajaworten, zu denen er Gerichts- und auch Heilsworte rechnet, und versucht auf dieser Basis auch mit klaren Konturen ein Bild des Propheten Jesaja zu zeichnen. Die nichtjesajanischen Stücke werden von Wildberger in ihren Funktionen und Intentionen nicht weiter beachtet, so daß W. H. Schmidt bei seiner Besprechung dieser Auslegung mit Recht feststellen kann "eine Redaktionsgeschichte des Jesajabuches fehlt noch" (*TLZ* 98 [1973] 428).

Diese beiden Extrempunkte in der Forschung wahrnehmend stellt man leicht fest, daß sich die Fragerichtung verschoben hat, es geht nicht mehr primär um die Feststellung von "echten" oder "unechten" Prophetenworten, sondern um literatur- und theologiegeschichtliche Erklärungen zum Wachstum der Prophetenbücher, wie es auch von O. H. Steck als gegenwärtiger Schwerpunkt alttestamentlicher Forschung charakterisiert wird: "Die Untersuchung der produktiven Fortschreibung der Prophetenüberlieferung auf ihre Implikationen, ihr Verfahren und ihren Sinn" (*Bereitete Heimkehr* [SBS 121; Stuttgart 1985] 81). Auf diesem grob skizzierten forschungsgeschichtlichen Hintergrund gilt es nun die Jesajakommentierung von K. zu betrachten. K. Jesajaauslegung pendelt sich in gewisser Weise zwischen denen durch Kaiser und Wildberger markierten Extrempunkten ein, in dem sie in erster Linie redaktionskritisch ansetzt und vom vorliegenden Endtext ausgehend sicher als spätere Erweiterung bzw. Fortschreibung zu Erkennendes abhebt und damit den methodisch richtigen Weg vom Sicheren zum Unsichereren (vgl. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* [Stuttgart u.a. [2]1981] 11) einschlägt. Obwohl K. bei diesem Vorgehen den größten Teil der Texte aus Jes 1–12 wie Kaiser spät datiert, d.h. aus exilischer und nachexilischer Theologie erklärt, hält er doch anders als jener daran fest, daß dieser umfangreichen redaktionellen Arbeit echtes jesajanisches Gut zugrunde liegen muß, was er auch als Abschluß seines Forschungsüberblicks betont hat: "Aber wie die Spätzeit Jesaja verstanden hat, wie sie ihn übernommen hat, so daß das Buch stets aktuell bleiben konnte, das läßt sich vielleicht doch eher deutlich machen, wenn man sich auch intensiv mit der mutmaßlichen Botschaft Jesajas befaßt und sich nicht nur auf die Spätzeit beschränkt. Schließlich muß man sich fragen, warum gerade das Jesajabuch solch umfangreiche Redaktion erfahren hat. Setzen diese Erweiterungen gerade als Erweiterungen nicht doch einen älteren Kern von Jesajaworten voraus?" (EdF 200; 140). Zu diesem jesajanischen Kern rechnet K. in Kap. 1-12 die folgenden Stücke: 2,12-17; 3,1a.2-7; 3,14-17.24; (3,25–4,1?); 5,1-7.8.11.18.20-23 (mit einem zu ergänzenden "wehe"); 6,1-11; 7,1*.2-3a.5a.6-8a.9-11a.12-14.16*.17*; 8,1-4.6a.7aα.12a.13a.14ab*. 15abα. (9,7-20?). Thematische und inhaltliche Argumente — vor allem die Trennung von messianischen und in der Zionstheologie verwurzelten Texten — führen zur Ausgrenzung dieses Grundbestandes, der dann nicht mehr die in der Forschung soviel diskutierten Ambivalenzen zwischen Gericht *und* Heil beinhaltet, sondern Jesaja als reinen Gerichtspropheten erkennen läßt, dessen gesamte Verkündigung Ausgang und Zentrum im Verstockungsauftrag von Jes 6 hat, so daß Jesaja "näherhin als Prophet des Verstockungsgerichtes" (9) angesehen werden kann, was dies bedeutet, zeigt sich für K. im jesajanischen Grundtext von Jes 7, den er als "Paradigma für den Verstockungsvollzug" (56) versteht. Aber gerade bei der Betrachtung dieses Kernstücks jesajanischer Verkündigung in Kap. 6 und 7 melden sich auch die ersten Anfragen an diesen Entwurf an.

Geht man mit K. davon aus, daß der Verstockungsauftrag der hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Gerichtsverkündigung Jesjas ist — und nicht a priori der Exegese (vgl. 9) — und zwar in dem Sinn, daß der Prophet nicht nur Künder des Gerichtes ist, sondern daß er "durch seine Botschaft schon das Gericht (vollzieht), indem er jedwede Rettungsmöglich-

keit verhindern muß, damit nur ja keiner umkehren und das Heil finden kann" (49), dann stellt sich die Frage nach dem Verständnis des Inhalts der Verkündigung von Jesaja 7, in der K. selbst positive Grundtöne erkennt, so daß Ahas durch Vers 9b "zu einem Umdenken aufgerufen ist" und ihm durch Vers 11 "sogar eine Entscheidungshilfe angeboten wird" (56). Müßte K. von seinem eigenen Ansatz her, Jesaja jedwede Heils- und Umkehrverkündigung abzusprechen, nicht auch diesen Grundbestand von Jes 7 für nichtauthentisch erklären? Oder scheint es nicht angebrachter, gewissen Ambivalenzen in der jesajanischen Botschaft zuzulassen, die vor allem auf Grund des Wechselspiels zwischen Art und Weise der prophetischen Verkündigung und Bereitschaft und Möglichkeit zu Aufnahme und Verständnis bei seinen Hörern entstanden sein mögen, die ihren Niederschlag dann auch in einer reflektierten Fassung der Berufungsgeschichte von Jes 6 gefunden haben können; ohne daß durch die Annahme dieser Ambivalenzen sogleich wie bei Wildberger die Härte der Gerichtsbotschaften Jesajas eingeschränkt und damit gemildert würde (vgl. W. H. Schmidt, *TLZ* 98 [1973] 428). Vor allem aber muß man, wenn man Jes 7 mit dem Verstockungsauftrag von Jes 6 zusammenbringt — dieses ist sehr wohl möglich, wenn man im Fremdbericht von Jes 7 eine am Beispiel der Verstockung des Ahas formulierte Legitimation des Propheten Jesaja erkennt (so C. Dohmen, "Verstockungsvollzug und prophetische Legitimation", *BN* 31 [1986] 37-56) — den pluralisch und negativ formulierten Vers 7,9b einer Redaktion des Textes zuweisen, die Haltung und Schicksal des Ahas als Begründung einer Glaubensforderung für Spätere benutzt, so daß trotz aller Ambivalenzen keine "Entscheidungstheologie" in der Verkündigung Jesajas zu finden ist. K.s Urteil zu Vers 9b basiert nicht zuletzt auf seiner literar- und redaktionskritischen Methode die ihre Entscheidungen vor allem "aufgrund des Vokabulars und des Stils der Motivverwandschaften und des Verlaufs der israelitischen Religionsgeschichte, schließlich auch aufgrund der Eigenart exilischer und nachexilischer Relecture" (9) und weniger aufgrund von semantischen und syntaktischen Beobachtungen fällt, was sich beispielsweise auch darin zeigt, daß der erste von K. für authentisch erklärte Jesajatext in 2,12 syntaktisch schwierig mit *kî* beginnt.

Mehr als Zweidrittel des gesamten Textbestandes von Jes 1-12 sind nach K. Analysen späteren Redaktionen zuzuschreiben, und K. betont mit Recht im Sinne der aktuellen Fortschreibungsdiskussion, daß diese Weiterführungen gründlich mißverstanden werden, wenn "man sie theologisch abqualifizieren und als weniger wichtig beseite schieben (würde)" (10). Gerade in diesem Kontext ist es nun wichtig, die einzelnen Redaktionen nicht nur vom Grundbestand abzuheben, sondern vor allem ihre je eigenen Konturen nachzuzeichnen und ihre Intention zu beschreiben, wie dies beispielsweise H. Barth in bezug auf die sogenannte "Assurredaktion" vorgelegt hat. (*Die Jesaja-Worte in der Joschijazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferungen* [WMANT 48; Neukirchen-Vluyn 1977]). Hier ist nun aber auch ein Punkt erreicht, wo die Diskussion um K.s Auslegung vornehmlich einsetzen wird und muß, weil K. bewußte Abstinenz in bezug auf eine positive Beschreibung der Redaktionen auf Kosten der Plausibilität seiner These zustande kommt. Die Ablehnung bestimmter datierbarer durchgängiger Redaktionsschichten verschärft in bezug auf die statt dessen einge-

führten relativen Bezeichnungen "authentisch" "exilisch-nachexilisch" und "noch später" (vgl. 14) die Frage nach der großen 'dunklen Zeit' zwischen den authentischen Prophetenworten im 8. Jh. und den ersten Bearbeitungen im 6. Jh.v.Chr., zumal dann wenn bezweifelt wird, "ob es je ein ursprüngliches Jesajabuch gegeben hat" (14). Kann aus dem undurchdringbaren Dickicht von Redaktionen (vgl. die vielfältigen Bezeichnungen: "von der Zionstradition bestimmte Redaktion" (26); "einem klugen Leser" (31); "dtr-Kreise" (31); "weisheitlich orientiere Redaktor" (35); "ein später Schriftgelehrter" (38); "mythisch bestimmte und eschatologisch orientierte Redaktionsschicht" (43); "historisierende Redaktion" (56); "prophetisch orientierte dtr-bestimmter Redaktor" (56); "späte schriftkundige Gelehrsamkeit" (84) u.a.) noch ein Wachstumsprozeß eines *Buches* erklärt werden, das dann auch noch auf ganz besondere Weise "fortgeschrieben" wurde (vgl. im Hinblick auf DtJes und TritoJes vor allem O. H. Steck [SBS 112])? Vor allem in Hinblick auf Großjesaja wird der Zeitfaktor bei dieser Art der Spätdatierung zum Problem, wenn die Buchwerdung Protojesajas erst in exilischer Zeit beginnt, die *literarische* Fortführung durch DtJes und später TritoJes (vgl. Steck), aber bald zu ihrem Ende gekommen sein muß, denn zu Beginn des 2.Jh.s v. Chr. ist bereits die Endfassung des "Großjesajabuches" bezeugt (vgl. A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* [OBO 35; Fribourg-Göttingen 1981] 15.21).

K. selbst zeigt die Probleme an, wenn er zu Jes 1,1 feststellt, daß diese Überschrift aus nachexilischer Zeit stamme für die ganze Sammlung 1-39 und vielleicht sogar für 1-66 gelte. Von daher wäre zu wünschen, daß K. bei der weiteren Kommentierung des Jesajabuches zumindest eine differenziertere Datierung der Redaktionen einführen würde.

Auch dann wenn man K. nicht ohne weiteres in allen Punkte zustimmen will, stellt seine komprimierte Auslegung eine sehr wichtige Phase in der Jesajaforschung von kaum zu hoch ansetzendem wissenschaftlichen Wert dar, weil er in einem durchgängigen Kommentar eine *Mittelposition* zwischen den obengenannten Extremen von Kaiser und Wildberger einnimmt und von daher stärker als diese beiden zur Diskussion im Detail einlädt.

Alttestamentliches Seminar
Katholisch-Theologische Seminare
Universität Bonn
Regina-Pacis Weg 1a
D-5300 Bonn 1

Christoph DOHMEN

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

In memoriam

P. Fabrizio Foresti, OCD (1944-1987)

El 14 de septiembre de 1987 por la tarde, después de una penosa enfermedad que se había manifestado un año antes, falleció el P. Fabrizio Foresti, que enseñó Hebreo en el Pontificio Instituto Bíblico desde febrero de 1980 hasta terminar el año académico de 1986.

Había nacido el 1 de noviembre de 1944 en Tavernola Bergamasca, provincia de Bérgamo, Italia.

Perteneciente a la Orden de los Carmelitas Descalzos, realizó sus estudios teológicos en Brescia. Obtuvo el grado de Bachiller en Teología en el Instituto Teresianum de Roma en 1972.

Desde 1972 estudió en el Pontificio Instituto Bíblico, donde obtuvo su Licenciatura en Sagrada Escritura en mayo de 1975.

Su dedicación a la Sagrada Escritura y su entusiasmo por la lengua hebrea lo llevaron en 1976 a estudiar en la Facultad Bíblica de la Universidad de Haifa, donde se graduó como Master of Arts con la tesis «The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School», presentada en el verano de 1983, y publicada en 1984 (Studia Theologica - Teresianum, Roma).

En 1981 había inscripto un tema de tesis en el mismo Pontificio Instituto Bíblico — «Annalisi dei rapporti tra codice deuteronomico ed opera storica deuteronomistica» — y comenzado a trabajar bajo la dirección del P. Dennis McCarthy.

Tras la improvisa muerte de éste en 1983 continuó su tesis bajo la dirección del Prof. Soggin.

Hasta el momento de su muerte el P. Foresti había completado toda la primera parte que presentó para su aprobación en junio de 1987, trabajando intensamente no obstante los dolores de su enfermedad y tratamiento.

Lo recordaremos como apasionado estudioso de la Biblia y como profesor dedicado a sus estudiantes con entusiasmo y fantasía. Su deseo de trasmitir un conocimiento vivo del hebreo bíblico lo llevó a introducir métodos nuevos en la enseñanza, que estaba experimentando con éxito.

Lo recordaremos también como amable y eficiente colaborador en el cuerpo docente del Pontificio Instituto Biblico, como religioso íntegro, y como amigo gentil.

Descanse en paz.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta 25
00187 Roma

Horacio SIMIAN-YOFRE

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Tutti i libri o i fascicoli che vengono inviati alla Direzione appaiono in questo elenco. Il fatto che vi figurino non implica alcun giudizio su di essi. Recensioni più ampie dei libri verranno fatte secondo il parere del Redattore.

I libri inviati alla Direzione che non sono stati chiesti direttamente per recensione, non si restituiscono in nessun caso, anche se non potranno essere recensiti. Tutti i libri insieme con gli estratti di articoli inviati alla Direzione vengono trasmessi all'Editore dell'*Elenchus bibliographicus biblicus* e vi appariranno secondo il giudizio dell'Editore.

I libri vanno inviati alla «Direzione di *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, 00187 Roma (Italia)».

Vetus Testamentum

De Azcárraga Servert, M. J., *MINḤAṮ ŠAY de Y. S. de Norzi: Profetas Menores* (Traducción y anotación crítica) (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 40). LXVIII-259 p. 27,4 × 18,9. Madrid 1987. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Diamond, A. R., *The Confessions of Jeremiah in Context.* Scenes of Prophetic Drama (JSOT Suppl. Ser. 45). 308 p. 21,4 × 13,6. Sheffield 1987. Sheffield Academic Press.

Endres, John C., *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18). X-284 p. 23 × 15,4. Washington, DC 1987. The Catholic Biblical Association of America. $8.50.

Follis, Elaine R., *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (JSOT Supplement Series 40). 312 p. 21,4 × 13,6. Sheffield 1987. Sheffield Academic Press.

Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament.* IX-308 p. 21,2 × 13,5. Grand Rapids 1987. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Goulet, Richard, *La philosophie de Moïse.* Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique Préphilonien du Pentateuque (Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique, 11). 621 p. 24 × 16. Paris 1987. Librairie Philosophique J. Vrin. FF 246.

Groß, Walter, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch.* Arbeiten zu Text und Sprache im A.T. 27. Band. VII-229 p. 20,9 × 14,7. St. Ottilien 1987: Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien.

Hupper, William G., *An Index to English Periodical Literature on the Old Testament and Ancient Near Eastern Studies,* Volume I (ATLA Bibliography Series, 21). 516 p. 21,2 × 14,2. Metuchen, NJ–London 1987. The American Theological Library Association–The Scarecrow Press, Inc.

Jacob, Edmond, *Esaïe 1–12.* Commentaire de l'A.T. VIIIa. 174 p. 17,8 × 23,9. Genève 1987. Labor et Fides.

Knapp, Dietrich, *Deuteronomium 4.* Literarische Analyse und theologische Interpretation. 226 p. 24,1 × 16,9. Göttingen 1987. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 48,00.

Meyers Carol L. - **Meyers** Eric M., *Haggai, Zechariah 1–8.* A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 25B). XCV-478 p. 24 × 15,8. New York 1987. Doubleday & Company Inc. $20.00.

Mitchell, Christopher Wright, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament* (SBL Dissertation Series 95). XIII-207 p. 21,6 × 14. Atlanta, GA 1987. Scholars Press. $15.95.

Noth, Martin, *The Chronicler's History* (JSOT Suppl. Ser. 50). 200 p. 21,4 × 13,6. Sheffield 1987. Sheffield Academic Press.

Ollenberger, Ben C., *Zion the City of the Great King.* A Theological Symbol of the Jerusalem Cult (JSOT, Supplement Series 41). 271 p. 21,5 × 14,8. Sheffield 1987. JSOT Press. US $14.95.

Preuß, Horst Dietrich, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Theologie/Religionswissenschaft 383). 241 p. 18,5 × 11,5. Stuttgart 1987. Kohlhammer. DM 24,—.

Pritchard, James B., *The Times Atlas of the Bible.* 254 p. 37 × 27,3. London 1987. Times Books £25.00.

Schroer, Silvia, *In Israel Gab es Bilder.* Nachrichten von darstellender Kunst im A.T. (Orbis Biblicus et Orientalis 74). 23,9 × 15,8. Göttingen 1987. Vandenhoeck & Ruprecht.

Stipp, Hermann Josef, *Elischa-Propheten-Gottesmänner.* (Arbeiten zu Text und Sprache im A.T. 24. Band). XI-535 p. 20,9 × 14,7. St. Ottilien 1987. Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien.

Taylor, Justin, *As It Was Written.* An Introduction to the Bible. IV-164 p. 20,2 × 13,5. Mahwah, NJ 1987. Paulist Press. $7.95.

Thoma, C. - **Wyschogrod,** M. (Eds.), *Understanding Scripture.* Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation (Studies in Judaism and Christianity). VII-167 p. 21,3 × 14. New York–Mahwah 1987. Paulist Press. $7.95.

Throntveit, Mark A., *When Kings Speak.* Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles (SBL Dissertation Series 93). 150 p. 21,5 × 14. Decatur, GA 1987. Scholars Press. $11.95.

Van Grol, Harm W. M., *Classical Hebrew Versification.* Fundamental Explorations. Part One: Metrics. Diss. Kath. Theol. Hogeschool Amsterdam. XI-267 p. 29,1 × 21. Amsterdam 1986. Katholieke Theol. Hogeschool Amsterdam. f. 45,—.

Verhoef, Pieter A., *The Books of Haggai and Malachi.* (The New International Commentary on the Old Testament). XXV-364 p. 21,7 × 14,1. Grand Rapids, Mich. 1987. The Paternoster Press Ltd. £18.00.

Walsh, J. P. M., *The Mighty From Their Thrones* (Overtures to Biblical Theology 21). XV-206 p. 21,3 × 13,9. Philadelphia 1987. Fortress Press.

Webb, Barry G., *The Book of the Judges.* An Integrated Reading (JSOT, Supplement Series 46). 280 p. 21,4 × 13,7. Sheffield 1987. JSOT Press. US $31.50.

Wind, James P., *The Bible and the University.* VIII-190 p. 22,8 × 15. Atlanta 1987. Scholars Press.

Wright, David P., *The Disposal of Impurity.* Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature (SBL Dissertation Series 101). XXI-380 p. 21,4 × 13,8. Atlanta 1987. Scholars Press.

Yee, Gale A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea.* A Redaction Critical Investigation (SBL Dissertation Series 102). 440 p. 21,4 × 13,8. Atlanta 1987. Scholars Press.

Novum Testamentum

Achtemeier, Paul J., *The Quest for Unity in the New Testament Church.* VII-132 p. 21,9 × 13,8. Philadelphia 1987. Fortress Press.

Beasley-Murray, George, R., *John* (Word Biblical Commentary 36). XCII-441 p. 23,5 × 16. Waco, Texas 1987. Word Books, Publisher.

Biguzzi, Giancarlo, «*Io distruggerò questo tempio*». Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco. 195 p. 21,2 × 15. Roma, 1987. Pontificia Università Urbaniana. Lit. 20.000.

Bock, Darrell L., *Proclamation from Prophecy and Pattern.* Lucan Old Testament Christology (JSNT Supplement Series 12). 413 p. 21,4 × 13,8. Sheffield 1987. JSOT Press. US $15.95.

Bowne, Dale Russell, *Paradigms and Principal Parts for the Greek New Testament.* 54 p. 22,8 × 14,9. Lanham–New York–London 1987. University Press of America. $7.25.

Collange, Jean-François, *L'Epître de Saint Paul à Philémon* (Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième Série, XIc). 76 p. 23,7 × 17,7. Genève 1987. Labor et Fides.

Downing, F. Gerald, *Jesus and the Threat of Freedom.* VII-214 p. 21,4 × 13,4. London 1987. SCM Press Ltd. £8.50.

Egger, Wilhelm, *Methodenlehre zum Neuen Testament.* Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. 234 p. 20,4 × 13,4. Freiburg 1987. Herder.

Esler, Philip F., *Community and Gospel in Luke-Acts.* The Social and Political Motivations of Lucan Theology. (Society for N.T. Studies. Monograph Series 57). XV-270 p. 22 × 14,1. Cambridge 1987. Cambridge University Press.

Gueuret, Agnès, *La mise en discours.* Recherches sémiotiques à propos de l'Evangile de Luc (Thèses). 335 p. 23,5 × 15,2. Paris 1987. Le Cerf. FF 139.

Guijarro Oporto, Santiago, *La Buena Noticia de Jesús.* Introducción a los evangelios sinópticos y a los Hechos de los Apóstoles. 268 p. 21 × 13,9. Madrid 1987. Sociedad de Educación Atenas.

Hanson, A. T., *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul* (JSNT Supplement Series 17). 248 p. 21,4 × 13,7. Sheffield 1987. JSOT Press. US $27.50.

Hebblethwaite, Brian, *The Incarnation.* Collected Essays in Christology. VIII-184 p. 19,7 × 12,8. Cambridge 1987. Cambridge University Press. US $34.50.

Sr. Jeanne d'Arc, *Évangile selon Matthieu.* Les Évangiles. XIII-199 p. 21,5 × 14. Paris 1987. Desclée de Brouwer.

Kilgallen, John J., *First Corinthians.* An Introduction and Study Guide. III-147 p. 20,2 × 13,5. Mahwah, NJ 1987. Paulist Press.

L'Eplattenier, Charles, *Les Actes des Apôtres* (La Bible, porte-Parole). 278 p. 21 × 14,8. Genève 1987. Labor et Fides.

Lachs, Samuel Tobias, *A Rabbinic Commentary on the New Testament.* XXIX-468 p. 22,3 × 15,1. Hoboken 1987. KTAV Publishing House, Inc.

Léon-Dufour, X., *Sharing the Eucharistic Bread.* The Witness of the New Testament. IV-391 p. 22,8 × 15,1. Mahwah, NJ 1987. Paulist Press. $12.95.

Lohfink, Norbert, *Das Jüdische am Christentum.* Die verlorene Dimension. 268 p. 21,5 × 14. Freiburg–Basel–Wien 1987. Herder. DM 29,80.

Martin, Raymond A., *Syntax of Criticism of the Synoptic Gospels* (Studies in the Bible and Early Christianity, Vol. 10). IX-219. 23,5 × 15,6. Lewiston 1987. The Edwin Mellen Press.

Matera, Frank J., *What Are They Saying About Mark?* IX-113 p. 20,3 × 13,8. New York–Mahwah, NJ 1987. Paulist Press.

McGuckin, John Anthony, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity Volume 9). XVI-333 p. 23,5 × 15,5. Lewiston, N.Y. 1986. The Edwin Mellen Press.

Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament.* Its Origin, Development, and Significance. X-326 p. 22,1 × 14,6. Oxford 1987. Clarendon Press. £30.00.

Mollat, Donatien, *Zukunft und Gegenwart.* Die Apokalypse heute gelesen. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von Carl Scharfenberger. 207 p. 19,5 × 12. Leipzig 1987. St. Benno-Verlag.

Moloney, Francis J., *The Living Voice of the Gospels.* The Gospels Today. XII-251 p. 21,5 × 13,5. New York–Mahwah, NJ 1987. Paulist Press. $8.95.

Monshouwer, Dirk, *Markus en de Torah.* Een onderzoek naar de relatie tussen het evangelie en de synagogale lezingen in de eerste eeuw. 223 p. 24 × 16. Kampen 1987. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.

Müller, Paul-Gerhard, *Bibel und Christologie.* Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. 331 p. 20 × 13. Stuttgart 1987. Verlag Katholisches Bibelwerk.

O'Reilly, Leo, *Word and Sign in the Acts of the Apostles.* A Study in Lucan Theology (Analecta Gregoriana, Vol. 243, Series Facultatis Theologiae: sectio B, n. 82). 242 p. 23 × 16,5. Roma 1987. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Lit. 37.000.

Patte, Daniel, *The Gospel According to Matthew.* A Structural Commentary on Matthew's Faith. XIII-432 p. 22,8 × 15,4. Philadelphia 1987. Fortress Press.

Pesch, Rudolf, *Paulus kämpft um sein Apostolat.* Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen. 192 p. 17,9 × 10,5. Freiburg 1987. Herder. DM 10,90.

Plank, Karl A., *Paul and the Irony of Affliction.* 109 p. 21,3 × 13,9. Atlanta 1987. Scholars Press.

Press, Margaret – **Brown,** Neil (eds.), *Faith and Culture* (Living the Gospel Today). VII-165 p. 20,4 × 13,5. Sydney 1987. Catholic Institute of Sydney.

Schenk, Wolfgang, *Die Sprache des Matthäus.* Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen. 493 p. 24,7 × 17. Göttingen 1987. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 98,00.

Schierse, Franz Joseph, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Giornale di Teologia 173). 212 p. 19,5 × 12,5. Brescia 1987. Queriniana. Lit. 17.000.

Schlosser, Jacques, *Le Dieu de Jésus.* Etude Exégétique (Lectio Divina 129). 281 p. 21,5 × 13,5. Paris 1987. Le Cerf. FF 146.

Schmeller, Thomas, *Paulus und die "Diatribe".* Eine vergleichende Stilinterpretation (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 19). x-485 p. 23,8 × 16. Münster 1987. Verlag Aschendorff. DM 98,—.

Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.—A.D. 135) (Volume III, Part 2). p. XIX-705-1015. Edinburgh 1987. T. & T. Clark Ltd.

Segalla, Giuseppe, *Panorama teologico del Nuovo Testamento* (Leggere oggi la Bibbia 3.7). 147 p. 20,8 × 13. Brescia 1987. Ed. Queriniana. L. 15.000.

Soards, Marion L., *The Passion According to Luke.* The Special Material of Luke 22 (Journal for the Study of the N.T. Suppl. Series 14). 181 p. 21,4 × 13,6. Sheffield 1987. Sheffield Academic Press.

Soards, Marion L., *The Apostle Paul.* An Introduction to His Writings and Teaching. IV-224 p. 20,2 × 13,6. Mahwah, NJ 1987. Paulist Press. $8.95.

Tannehill, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts.* A Literary Interpretation. Volume 1: The Gospel according to Luke (Foundations & Facets: New Testament). XV-334 p. 24 × 15,7. Philadelphia, PA 1986. Fortress Press.

Theissen, Gerd, *Psychological Aspects of Pauline Theology.* xii-433 p. 22,4 × 14,3. Edinburgh 1987. T. & T. Clark Ltd. £19.95.

Trummer, Peter, *Aufsätze zum Neuen Testament* (Grazer Theologische Studien 12). 224 p. 20,4 × 14,5. Graz 1987. ÖS 240,—.

Vetus Latina, Die Reste der Altlateinischen Bibel. 25 (Pars II). *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos.* 3. Lieferung Hbr Vorbemerkung und 1,1. pp. 999-1076. 31,7 × 24. Freiburg 1987. Herder.

Vetus Latina, Die Reste der Altlateinischen Bibel. 25 (Pars II). *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos.* 4. Lieferung Hbr 1,2 - 2,16. pp. 1077-1156. 31,7 × 24. Freiburg 1987. Herder.

Wright, N. T., *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon.* An introduction and commentary (Tyndale New Testament Commentaries 12). 192 p. 19,3 × 13,3. Leicester 1987. Inter-Varsity Press. UK £3.95.

Varia

Abecassis, A. (et alii), *Jérusalem dans les traditions juives et chrétiennes.* Colloque des 11 et 12 novembre 1982, Bruxelles (Publications de l'Institutum Iudaicum. 127 p. 22 × 15. Leuven 1987. Editions Peeters. FB 800.

Actes du Premier Colloque International Bible et Informatique: Le texte (Collection Debora 3). Louvain-la-Neuve (Belgique) 2-3-4 septembre 1985. 450 p. 22 × 15. Paris - Genève 1986. Champion - Slatkine.

Axelsson, Lars Eric, *The Lord Rose up from Seir.* Studies in the history and Traditions of the Negev and Southern Judah. Coniectanea Biblica. OT Series 25. XIII-208 p. 15,6 × 22. Lund 1987. Almqvist & Wiksell Intern.

Barr, James, *George Bradford Caird 1917-1984* (From the Proceedings of the British Academy London, Vol. LXXI [1985]). p. 494-521. 24,8 × 15,6. London 1986. The British Academy. £1.50.

La Bible. Ecrits intertestamentaires (Bibliothèque de la Pléiade). 1893 p. 17,1 × 11,1. Paris 1987. Editions Gallimard.

Borowski, Oded, *Agriculture in Iron Age Israel.* XIV-215 p. 23,6 × 16. Winona Lake, IN 1987. Eisenbrauns. $20.00.

Bounni, A. - **Teixidor,** J., *Inventaire des inscriptions de Palmyre* (Publications de la Direction Générale des Antiquités et des Musées de la République Arabe Syrienne, Fascicule XII). 55 p. Pl. XII. 24,5 × 17,1. Damas 1975. Direction Générale des Antiquités et des Musées.

Cerfaux, Lucien, *Recueil Lucien Cerfaux.* Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum LXXI). LXXX-458 p. 24,3 × 16. Louvain 1985. Leuven University Press. FB 1.600.

Collon, D. - **Cazelles,** H., *Les lettres d'El-Amarna.* Correspondance diplomatique du Pharaon. Traduction de William L. Moran avec la collaboration de V. Haas et G. Wilhelm (Littératures anciennes du Proche-Orient 13). 630 p. 19,5 × 12,5. Paris 1987. Le Cerf. FF 290.

Compagnoni, Pia, *Il paese dello splendore.* 276 p. 21 × 12. Milano 1987. Istituto Propaganda Libraria. L. 15.000.

Coote, Robert B. - **Whitelam,** Keith W., *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series). 212 p. 21,4 × 13,3. Sheffield 1987. The Almond Press.

Danesi, G. - **Garofalo,** S., *Migrazioni e accoglienza nella sacra Scrittura* (Senza Frontiere Serie Teologico-Pastorale). 297 p. 21 × 14. Padova 1987. Edizioni Messaggero Padova. Lit. 20.000.

de Waard, Jan - **Nida,** E. A., *From One Language to Another.* Functional Equivalence in Bible Translating. VIII-224 p. 23,5 × 15,8. Nashville–Camden–New York 1987. Thomas Nelson Publishers. $15.95.

Gordon, Cyrus H., *The Pennsylvania Tradition of Semitics.* A Century of Near Eastern and Biblical Studies at the University of Pennsylvania (SBL Biblical Scholarship in North America 13). 79 p. 22,8 × 15,3. Atlanta, Georgia 1987. Scholars Press. US $11.95.

Hallenberg, H. – **Perho,** I., *Arabiaa Vasta-Alkajille - Seesam Aukene!* (Uudistettu painos 2). 320 p. 25 × 17,5. Helsinki 1987. Yliopistopaino.

Hamerton-Kelly, Robert G. (ed.), *Violent Origins.* Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. XIII-275 p. 22,3 × 14,5. Stanford, CA 1987. Stanford University Press. $32.50.

Hedrick, C. W. – **Hodgson,** R. (Eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, & Early Christianity.* Fourteen leading scholars discuss the current issues in gnostic studies. XLIV-327 p. 22,8 × 15. Peabody, MA 1987. Hendrickson Publishers.

Heine, Susanne, *Wiederbelebung der Göttinnen?* 201 p. 20,9 × 12,8. Göttingen 1987. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 24,80.

Horsley, G. H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity.* IV-297 p. 24,1 × 18,1. Sydney 1987. Macquarie University.

Kallai, Zecharia, *Historical Geography of the Bible.* The Tribal Territories of Israel. XII-543 p. 24,3 × 17,8. Jerusalem 1986. The Magnes Press. US $48.00.

Kappler, Claude et collaborateurs, *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà.* 530 p. 18,4 × 13,5. Paris 1987. Les Editions du Cerf. 250 f.

Kévorkian, Raymond H., *Catalogue des «Incunables» Arméniens (1511/1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne* (Cahiers d'Orientalisme IX). XXIV-197 p. 30 × 21,4. Genève 1987. Patrick Cramer Editor.

Kloppenborg, John S., *The Formation of Q.* Studies in Antiquity & Christianity. VII-377 p. 23,8 × 15,5.

Knibb, Michael A., *The Qumran Community* (Cambridge Comm. on Writings of the Jewish & Christian World 200 BC to AD 200. Vol. 2). XI-275 p. 21,4 × 13,6. Cambridge 1987. Cambridge University Press.

Kramer, Kenneth, *World Scriptures.* An Introduction to Comparative Religions. 298 p. 23 × 18. New York – Mahwah 1986. Paulist Press. $12.95.

Layton, Bentley, *The Gnostic Scriptures.* A New Translation with Annotations and Introductions. XLI-517 p. 24 × 16,1. New York 1987. Doubleday & Co.

Levine, Lee I., *The Synagogue in Late Antiquity.* VII-218 p. 22,8 × 14,8. Durham, NC 1987. American Schools of Oriental Research.

Lohfink, Norbert F., *Option for the Poor.* The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible. Translated by M. Maloney. VII-78 p. 21 × 13,3. Berkeley, CA 1987. Berkeley Institute of Bible, Archaeology & Law. $6.95.

Long, A. A. - **Sedley,** D. N., *The Hellenistic Philosophers* (Vol. I. Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary). VII-512 p. 22,7 × 15,1. Cambridge 1987. Cambridge University Press.

Maier, Walter A., *'Aserah: Extrabiblical Evidence* (Harvard Semitic Monographs 37). 260 p. 22,2 × 14,3. Atlanta, GA 1986. Scholars Press. $21.95.

Pathrapankal, Joseph, *Critical and Creative.* Studies in Bible and Theology. VIII-179 p. 21,5 × 14. Bangalore 1987. Dharmaram Publications.

Pitard, Wayne T., *Ancient Damascus.* A Historical Study of the Syrian City-State from Earliest Times until its Fall to the Assyrians in 732 B.C.E. IX-230 p. 23,8 × 15,8. Winona Lake, IN 1987. Eisenbrauns. $20.00.

Pringle, Denys, *The Red Tower.* Settlement in the Plain of Sharon at the Time of the Crusaders and Mamluks. A.D. 1099-1516. VII-206 p. 26,5 × 20,4. London 1986. British School of Archaeology in Jerusalem.

Roth, Joel, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis* (Moreshet Series XIII). 398 p. 23,5 × 15,5. New York 1986. The Jewish Theological Seminary of America.

Strecker, Georg, *Die Pseudoklementinen III/1.* Konkordanz zu den Pseudoklementinen (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller). XIV-581 p. 24,5 × 17. Berlin 1986. Akademie-Verlag.

Tushingham, A. D., *Kathleen Mary Kenyon 1906-1978* (From the Proceedings of the British Academy, London, Vol. LXXI [1985]). p. 555-582. 24,8 × 15,6. London 1986. The British Academy. £1.50.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA